بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

يا من وفقنا لتحقيق العقائد الاسلامية وعصمنا عن التقليد
في الاصول والفروع الكلامية صل على سيدنا محمد المؤيد بقواطع
الحجة والبرهان المشيد بلوامع السيف والسنان وعلى آله
واصحابه الاعيان المبشرين بالدخول والخلود في غرف الجنان
وبعد فيقول الفقير الى عفو ربه الغني محمد بن اسعد الصديقي
الدواني مكنه الله من نواصي الاماني ان العقائد العضدية لم تدع
قاعدة من اصول العقائد الدينية الا واتت عليها فلم تترك من
امهاتها ومهماتها مسئلة الا وقد صرحت بها واقلت اليها ولم
اطلع على شرح لها يكشف مقاصدها ويبسط فوائدها بل لم
ار لها ما يعد في عداد الشروح اذ كل ما وصل الي من ذلك مقدوح
ومجروح فحداني ذلك الى ان اشرحها شرحا وافيا بحل معاقد
كافيا في تحقيق المقاصد وتبيين المغالق والتفصي عن المضائق
ولم استرسل مع ذلك شعب القيل والقال على ما هو دأب اهل
الجدال القاصرين عن انتهاج طرق الاستدلال بل اتبعت الحق

الحق

الصريح وان خالف المشهور واخذت بمقتضى الدليل وان لم يساعده
مقالات الجمهور قال المص رحمة الله عليه قال النبي صلى الله
عليه وسلم وهو انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ ما اوحاه الله
اليه وعلى هذا لا يشمل من اوحى اليه ما يحتاج اليه لكماله في نفسه
من غير ان يكون مبعوثا الى غيره كما قيل في زيد بن عمرو بن نفيل اللهم
الا ان يتكلف والرسول قد يستعمل مرادفا له وقد يخص بمن هو صاحب
كتاب او شريعة فيكون اخص من النبي واشتقاقه من النبأ بمعنى
الخبر او بمعنى الارتفاع او هو منقول من النبي بمعنى الطريق فاللام
في النبي للعهد الخارجي اذ المراد به الفرد الكامل على ما ينساق اليه الذهن في
المقام الخطابي ستفترق امتي اي امة الاجابة وهم الذين آمنوا
صلى الله عليه وسلم فان اكثر ما ورد في الحديث على هذا الاسلوب
اريد به اهل القبلة قال بعض شراح الحديث ولو حمل على امة الد
عوة لكان له وجه وانت تعلم بعده جدا فان فرق الكفر اكثر من
هذا العدد بكثير ثلث وسبعين فرقة الثنتين اما للتاكيد فان
ما هو متحقق الوقوع قريب كما قيل في قوله تعالى ولسوف يعطيك

ربك فترضى او بمعناه الحقيقى اشارة الى ان الاختلاف ممتنع عن حضرته
عليه السلام فيما بينهم من انه ان حمل على اصول المذاهب فهى اقل من
هذا العدد وان حمل على ما يشمل الفروع فهى اكثر منه توهم لا
مستند له لجواز كون الاصول التى بينها المخالفة معتدا بها بهذا العدد
وقد يقال لعله فى وقت من الاوقات بلغوا هذا العدد وان زادوا
او نقصوا فى اكثر الاوقات كلها فى النار من حيث الاعتقاد فلا يرد
انه لو اريد الخلود فيها فهو خلاف الاجماع فان المؤمنين لا يخلدون
فيها وان اريد مجرد الدخول فهو مشترك بين الفرق اذ ما من فرقة
الا وبعضهم عصاة والقول بان معصية الفرقة الناجية مطلقا
مغفور بعيد جدا ولا يبعد ان يكون المراد استقلال مكثهم
فى النار بالنسبة الى ساير الفرق ترغيبا فى تصحيح العقائد الا واحدة
قيل ومن هم اى الفرقة الناجية قال الذين هم على ما انا عليه واصحابى
رواه ترمذى والاصحاب جمع صحب وهو جمع صاحب او جمع صحب
مخفف صحب بمعنى صاحب وهو من راى النبى عليه السلام مؤمنا
به سواء كان فى حال البلوغ او قبله طال صحبته اولا وهذه اشارة
الى ما

٣

الى مقاصد هذه الرسالة عقائد المراد بالعقائد ما يتعلق الغرض
بنفس اعتقاده من غير تعلق بكيفية العمل ككونه تعالى حيا عالما
قادرا الى غير ذلك من مباحث الذات والصفات وتسمى تلك الاحكام
اصولا وعقائد واعتقادية ويقابلها الاحكام المتعلقة بكيفية
العمل كوجوب الصلوة والزكوة والحج والصوم وتسمى شرايع و
فروعا واحكاما ظاهرة الفرق الناجية وهم الاشاعرة التابعون
فى الاصول للشيخ ابى الحسن الاشعرى وهو منسوب الى الاشعر
وهو ابو قبيلة من اليمن وقيل الى جده ابى موسى الاشعرى فان قيل
كيف حكم بان الفرقة الناجية هم الاشاعرة وكل فرقة تزعم انها
ناجية قلت سياق الحديث مشعر بانهم المقتدون بما روى عن
النبى عليه السلام واصحابه وذلك انما ينطبق على الاشاعرة فانهم
يتمسكون فى عقايدهم بالاحاديث الصحيحة المروية عنه صلى
الله تعالى عليه وسلم وعن اصحابه رضى الله عنهم ولا يتجاوزون عن
ظاهرها الا للضرورة ولا يسترسلون مع عقولهم كالمعتزلة و
من تبعهم وحذوهم ولا مع النقل عن ائمتهم كالشيعة التابعين

لما روى عن ائمتهم ولاعتقادهم العصمة فيهم قال ابن المطهر الحلي
في بعض تصانيفه قد باحثنا في هذا الحديث مع الاستاذ نصير
الدين محمد الطوسي في تعيين المراد من الفرقة الناجية فاستقر
رأيه على انه ينبغي ان يكون تلك الفرقة مخالفة لساير الفرق مخالفة
كثيرة وما هي الا الشيعة الامامية فانهم يخالفون غيرهم من
جميع الفرق مخالفة بينة بخلاف غيرهم من الفرق فانهم متقاربون
في اكثر الاصول قلت الشيعة توافق المعتزلة في اكثر الاصول ولا تخا
لفها الا في مسائل قليلة اكثرها يتعلق بالامامة وهي بالفروع
اشبه بل الاليق بذلك هو الاشاعرة فان اصولهم مخالفة لاكثر
اصول المذاهب ولا يوافقهم فيها غيرهم كمسئلة الكسب وجواز
رؤية الله تعالى مع كونه غير جسم وتنزهه عن المكان والجهة بل جواز
رؤية كل موجود من الاعراض وغيرها حتى جوزوا رؤية الاصوات
والطعوم والروائح وجوزوا رؤية اعمى الصين بقة اندلس
واستناد الممكنات كلها الى الله تعالى ابتداء وكون الصفات لا هي
عين الذات ولا غيره والفرق بين الارادة والرضا الى غير ذلك

من المسائل التي شنع مخالفوهم فيها عليهم كما شحنوا به كتبهم اجمع
الاجماع هنا بمعنى الاتفاق لا بمعنى المصطلح وهو اتفاق جميع اهل الحل
والعقد من الامة في عصر على حكم من احكام الدين فان المذكور
ليس كذلك ولذلك نسبه الى طائفة مخصوصة وهم السلف من
المحدثين العارفين باحاديث رسول الله عليه السلام وتميز اقسامها
من الصحيح والحسن والضعيف وغيرها ونقدها عن الموضوعات
وائمة المسلمين واهل السنة والجماعة على ان العالم هو كل
ما يعلم به الشيء كالخاتم لما يختم به ثم غلب على ما يعلم به الصانع
وهو ما سوى الله تعالى ذاته وصفاته حادث ولما كان الفلاسفة
اصطلحوا على اطلاق الحدوث على المسبوقية بالذات بالعدم بمعنى
اذ كونه مسبوقا بوجود الفاعل سبقا ذاتيا يستلزم تقدم
عدمه على وجوده بالذات وحاولوا بيان ذلك بمقدمات فصلناها
في حواشي الشرح الجديد للتجريد وبينا انه لا يتم استدلالهم
كيف والتقدم الذاتي تقدم المحتاج اليه على المحتاج واذا كان
العدم سابقا على وجود الممكن بالسبق الذاتي كان جزءا من علة

التامة قطعا فلا يتحقق العلة التامة البسيطة وهو مذهبهم
وصرائحهم اردف ذلك بقوله كان بقدرة الله تعالى بعد ان لم يكن
اى وجد بعد العدم بعدية زمانية كما هو المتبادر فان المعنى
الاول مجرد اصطلاح من الفلاسفة والمخالف فى هذا الحكم هو
الفلاسفة فان ارسطاطاليس واتباعه ذهبوا الى قدم العقول
والنفوس الفلكية والاجسام الفلكية بموادها وصورها الجسمية
والنوعية واشكالها واضوائها والعنصريات بموادها ومطلق
صورها الجسمية لا اشخاصها واما صورها النوعية فقيل
جنسها فان صور خصوصيات انواعها لا يجب ان تكون قديمة و
الظاهر من كلامهم الاقدمها بانواعها ونقل عن افلاطون القول
بحدوث العالم فقيل ان مراده الحدوث الذاتى وقد رأيت انا كتابا
بخط واحد من الفلاسفة الاسلامية قد نسخ قبل هذا التا
ريخ باربعمائة سنة وذكر فيه نقلا عن ارسطاطاليس ان الفلاسفة
كلهم اتفقوا على قدم العالم الا رجلا واحدا منهم وقال مصنف
ذلك الكتاب ان مراد ارسطو من هذا الرجل افلاطون فلا يمكن حمله
على

على الذاتى كما لا يخفى ثم نقل لحدوث الزمان عنه مخالف لما اشتهر
من قوله بقدم النفوس الانسانية وقدم البعد المجرد ومن جالينوس
التوقف فيه ولذلك لم يعد من الفلاسفة لتوقفه فيما هو من ا
صول الحكمة عندهم واستدل الفلاسفة على مذهبهم بانه لا يخلو
من ان يكون جميع ما لا بد منه فى وجود ذلك الممكن ما حاصلا فى الازل
اولا فان كان الاول لزم وجود ذلك الممكن فى الازل لامتناع تخلف
المعلول عن علته التامة وان كان الثانى فان حدث ممكن ما فاما
ان يكون حدوثه من غير حدوث امر اخر فيلزم وجود الممكن
بدون تمام علته واما ان يكون بسبب حدوث امر اخر فينقل الكلام
اليه حتى يلزم التسلسل وانت خبير بانه لو جعل الامر الحادث الذى
هو علة الحدوث معدا لوجود اللاحق لم يلزم التسلسل المستحيل
عندهم لان من شرط استحالته عندهم الاجتماع فى الوجود فلا يلزم
الا ازلية جنس هذا المعد ونحوه ودعوى ان المقدمات الغير متنا
هية لا تنتظم الا بحركة سرمدية فيلزم قدم الجسم المتحرك
بهذه الحركة وبالجملة المتحرك بتلك الحركة سواء كان جسما او غيره

فهو دعوى من غير برهان وكذا دعوى كون المقدمات لابد ان
تنتهى بمادة قديمة للصور المتعاقبة الواردة عليها واجيب عن هذه
الدليل بوجوده الاول باختيار الشق الاول وهو ان جميع ما لابد
منه فى وجود ممكن ما حاصل فى الازل ومنع لزوم كون ممكن ما ازليا
لجواز ان يكون وجود الممكن فى الازل محالا وانما الممكن وجوده فيما
لايزال وانت تعلم انه لما فرض تحقق جميع ما لابد منه فى وجوده فى الازل
فكونه غير ممكن فى الازل خلاف المفروض لان الامكان مما لابد منه فى
وجوده وقد فرض تحقق جميع ما لابد منه فى وجوده الثانى باختيار
الشق الثانى وهو انه لم يكن جميع ما لابد منه فى وجوده متحققا فى الازل
اذ من جملته تعلق الارادة بوجوده فيه بل بوجوده فيما لايزال من الا
وقات الاتية ولايرد عليه ان التعلق الازلى بوجوده اما ان يكون
متمما لعلة وجوده اولا وعلى الاول يلزم وجوده فى الاول لامتناع
التخلف وعلى الثانى يحتاج المعلول الى امر آخر سوى هذا التعلق وهو
خلاف المفروض على انا ننقل الكلام الى ذلك الامر لانا نقول القدرة
مؤثرة على وفق الارادة وقد تعلقت الارادة بوجوده فى وقت معين

فلا

6

فلا يوجد الا فيه فان قيل لابد من اختيار احد شقى الترديد الذى او
ردناه قلنا ان اردتم انه متمم لعلة وجوده فى الازل فنختار انه ليس
كذلك وان اردتم انه متمم لعلة وجوده فيما لايزال فنختار انه كذلك ولا
يلزم ازليته واحتياجه الى امر آخر كما ان الفاعل المختار اذا اراد ايجاد
جسم ما على صفة معينة كالطول مثلا والقصر يوجد المعلول بهذه
الصفة فكذا هنا لما تعلق ارادة الفاعل المختار بوجود الحادث
لم يتصور الا كونه حادثا والحاصل ان المعلول انما يوجد بارادة الفاعل
المختار على النحو الذى تعلق به ارادته سواء كان مقارنا بوجوده او متا
خرا عنه وقد يقال ان الازل فوق الزمان ومعنى كون الشئ ازليا ان
يكون سابقا على الزمان فالواجب تعالى لما كان متعاليا عن الزمان لا
يوصف بكونه فى الزمان كما لا يوصف بكونه فى المكان فلا شئ غيره فى الازل
وانما يوجد ما يوجد على حسب ما تعلقت به الارادة الازلية من تخصيصها
باوقاتها والزمان من جملة الممكنات وقد تعلقت الارادة الازلية بوجوده
المتناهى وليس الله تعالى متقدما عليه بالزمان اذ الواجب تعالى ليس زمانيا
حتى يقال انه متقدم على غيره بالزمان فان قيل لا شبهة فى ان الارادة

القديمة بذاتها ليست كافية في وجود الممكن وعلى فرض ان يكون كافية
يلزم قدم الممكن فلا بد من تعلقها وح لا يخلو هذا التعلق من ان يكون
حادثا او قديما وعلى الاول يلزم التسلسل بنقل الكلام الى سبب هذا
التعلق حتى يلزم التسلسل وعلى الثاني قدم الممكن الذي تعلق بالارادة
فقد اجيب عنه تارة بان التعلق امر عدمي فلا يحتاج الى امر يخصصه
بوقت دون وقت ولئن سلم فالتسلسل في الامور الاعتبارية وهي التعلقات
غير ممتنع وانت تعلم ان اختصاص كل صفة سواء كانت وجودية او عدمية
بوقت دون وقت يحتاج الى مخصص بالبديهة واما التسلسل في التعلقات
بان يكون مخصص تعلق الارادة بذلك الوقت تعلق الارادة بتعلق الارادة
في ذلك الوقت وهكذا حتى يكون ارادة وجود الممكن في ذلك الوقت
لانه ارادة وجوده في ذلك الوقت وارادة ارادة وجوده في ذلك
الوقت لانه اراد ارادة تلك الارادة وهكذا فيتسلسل تعلقات الارادة
من جانب المبدا وينتهي من الجانب الاخر الى ارادة ذلك الممكن وح
يكون الحال كما يقول به الفلاسفة من تعاقب الاستعدادات الغير
المتناهية حتى ينتهي الى الاستعداد القريب للمعلول فقد قيل عليه انه
باطل

باطل مع قطع النظر عن جريان برهان التطبيق فيه لانه يلزم انحصار
الامور الغير المتناهية بين حاصرين وهما نفس الارادة وتعلقها الاول
بالممكن قلت وانت تعلم انه لا انحصار ههنا بين حاصرين اصلا بل ذات
الارادة محفوظة في جميع المراتب ويتوارد عليها تعلقات مترتبة غير متناهية
على نحو تعاقب الاستعدادات الغير المتناهية على المادة فليست الارادة ولا
المريد طرف السلسلة فالقول بالانحصار ههنا وهم ظاهر الفساد
وان صدر عن بعض من يعتمد عليه من الاماثل بالاعتقاد والوجه الثالث
من الايرادات على دليلهم النقض بان يقال هذا الدليل يقتضي ان لا يوجد
شيء من الحوادث اليومية واجيب عنه بان التسلسل اللازم من
حدوث العالم باسره هو التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة في الوجود
وهو محال واما التسلسل في الحوادث اليومية فهو في الامور المتعاقبة
ولا يجامع المتقدم منها المتاخر ومثل هذا التسلسل ليس بمحال عندهم فان
الافلاك قديمة عندهم وحركاتها دائمة فهي ذات جهتين الاستمرار
والتجدد فمن جهة الاستمرار صدرت عن القديم ومن جهة التجدد
صارت واسطة في صدور الحادث عن القديم ومن جهة وانت [illegible]

خبير بانه يمكن ان يكون صدور العالم مع حدوثه على هذا الوجه
فلا يلزم القدم الشخصي في شيء من اجزاء العالم بل القدم الجنسي
بان يكون فرد من افراد العالم لا يزال على سبيل التعاقب موجودا
وقد قال بذلك بعض المحدثين المتأخرين وقد رأيت في بعض تصا
نيف ابن تيمية القول به في العرش وقال الامام حجة الاسلام رد الخصم
المذكور انها ان هذه الحركة مبدأ الحوادث اما من حيث انها
مستمرة او من حيث انها متجددة فان كانت من حيث انها مستمرة
فكيف صدر من مستمر متشابه الاجزاء شيء في بعض الاحوال
دون بعض وان كانت من حيث انها متجددة فما سبب تجددها
في نفسها فيحتاج الى سبب آخر البتة ويتسـ واعترض عليه بان
هذا التسـ جائز عندهم لعدم وجوب اجتماع الآحاد وهم
قائلون بجواز التسـ في الامور المتعاقبة ووقوعه فيها فان التجدد
عبارة عن انقضاء شيء وحدوث شيء آخر فاذا اعدم جزء من
الحركة فلا بد لعدمه من علة حادثة وتلك العلة اما امر موجود
او عدم امر موجود او بعضها امر موجود وبعضها عدم امر

موجود

موجود وعلى الاول ننقل الكلام الى علة ذلك الامر وهكذا حتى يلزم
التسـ في الامور الموجودة المجتمعة المترتبة وعلى الثاني يكون ذلك
العدم عدم جزء من اجزاء علة وجوده ضرورة ان ما لا يكون وجوده
علة لوجود شيء لا يكون عدمه علة لعدمه فيلزم التسـ في الموجودات
التي هذه الاعدام اعدام لها وعلى الثالث لا بد ان يكون احد
القسمين من الامور الموجوده وتلك الاعدام او كلاهما غير متناهية
وعلى الوجهين يلزم التسـ في الامور الموجودة المترتبة المجتمعة والحاصل
انه يلزم التسـ في الامور الموجودة المترتبة اما في حال وجوده السابق
او حال عدمه اللاحق لان عدمه ان كان بسبب امر موجود او عدم امر
يستلزم حدوث امر موجود كعدم عدم المانع المستلزم لوجود
المانع يلزم التسـ في الموجودات المترتبة المجتمعة الحادثة في حال عدمه
وان كان بسبب امر موجود لا يستلزم امرا موجودا يلزم التسـ
المذكور وقت وجود ذلك الحادث وقس عليه حال الشق الثالث
فان قلت على تقدير ان يكون عدم كل جزء من الحركة مستندا الى عدم
عدم المانع في الوجود ايضا يجوز ان يكون حدوثها ولو آنا كافيا

في انتفاء ما هي مانعة عنه قلت تلك الموانع متعاقبة في الحدوث
فان اجتمعت في الوجود لزم التسلسل المستحيل لان احادها مترتبة
في الحدوث بحسب الزمان ومجتمعة في الوجود فيجري فيه التطبيق ولا
يقدح فيه عدم ترتبها بحسب الذات كما لا يخفى على ذي فطرة سليمة فانا
نأخذ السلسلة المبتدأة من الحادث بالامس ونسوق البرهان
الى الاخر وان لم يجتمع في الوجود نقلنا الكلام الى علة عدمها حتى
يلزم التسلسل المستحيل في الموجودات الحادثة وقت عدمها او وقت
وجودها فان علة عدم كل مانع اما عدم عدم المانع المستلزم لوجود
المانع او عدم جزء من اجزاء علته وعلى الاول يلزم وجود الموانع المترتبة
في الحدوث الغير المتناهية وعلى الثاني يلزم ان يكون تحقق ذلك
المانع موقوفا على امور غير متناهية مترتبة فيلزم التسلسل المستحيل
في اسباب وجوده الوجه الرابع ما اورد عليه بعض المتاخرين وهو
القول بتوارد الاستعدادات الحادثة الغير المتناهية على مادة قديمة
بل عدم تناهي موجودات متعاقبة مع وجود قديم مطلقا سواء
كانت تلك الحوادث واردة على ذلك القديم عارضة له او لا غير معقول
لان

لان القديم يجب ان يكون سابقا على كل حادث اذ القديم ما لا يكون
مسبوقا بالعدم والحادث ما يكون مسبوقا به فلا بد ان يكون سابقا
على كل واحد مما يصدق عليه الحادث وهذا يوجب ان يكون له حالة
يتحقق فيها سبقه على كل واحد مما يصدق عليه الحادث اذ ما كان مقا
رنا مع واحد منها لا يكون سابقا على كل واحد منها بل على بعضها وهو
ظ بضرورة العقل ويلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية عليه ان لا
يوجد له تلك الحالة بل مقارنة دائما مع بعض الحوادث والمنافات
بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد بديهية قلت
هذا بديهة الوهم لا بديهة العقل فان تقدم القديم على كل فرد من
الحادث انما يستلزم كون القديم متحققا في الزمان السابق على كل
فرد منها وان كان مقارنا بفرد اخر منها وههنا لما كان القديم موجودا
مع انتفاء كل فرد من الحوادث اذ ما من فرد منها الا والقديم موجود
قبله مع الحادث السابق عليه فيتحقق تقدمه على كل فرد منها مع دوام المقا
رنة لفرد اخر منها وانما يلزم ما ذكر لو لزم سبق القديم على جميع ما
يصدق عليه الحادث في زمان واحد وليس كذلك بل انما يلزم ذلك في

الحوادث المتناهية واما الغير المتناهية فيحقق تقدم القديم على
كل واحد منها مع دوام المقارنة لفرد منها وذلك ظ وقد اعترض
عليه بان المنافاة انما يلزم لو استلزم حدوث كل فرد حدوث الكل
المجموعي الذي هو عين الافراد الموجودة وليس كذلك وانت تعلم
فساده لان حدوث كل فرد يستلزم حدوث المجموعي فان كل فرد
جزء من المجموع وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل بديهة وكانه
توهم ان حدوث الكل المجموعي انما يتحقق بان لا يكون شئ من احاد
موجودا اصلا ثم يوجد وهو توهم فاسد وقد قدح بعض الفضلاء
في مذهب الفلاسفة بان الماهية ليست موجودة الا في ضمن الا
فراد وهم قائلون بحدوث كل فرد من افراد الحوادث فيلزم عليهم
حدوث ماهياتها فلا يتصور قدم النوع مع حدوث كل فرد قلت
هذا كلام سخيف لان مرادهم من القدم النوعي ان لا يزال فرد من
افراد ذلك النوع موجودا بحيث لا ينقطع بالكلية ومن البين ان
حدوث كل فرد لا ينافي ذلك اصلا وليت شعري ماذا يقول هذا
القائل في الورد الذي لا يبقى فرد منه اكثر من يوم او يومين مع ان

الورد

الورد باق اكثر من شهر او شهرين وبديهة العقل يحكم بانه لا فرق
بين المتناهي وغير المتناهي في مثل هذا الحكم الوجه الخامس من الا
يراد على دليله ان برهان التضائف بل غيره من البراهين كبرهان
التطبيق يدل على بطلان التس في الامور الموجودة المترتبة سواء
كانت مجتمعة الوجود او لا وذلك لان حاصل برهان التضائف
انه لو ذهب سلسلة المتضائفين الى غير النهاية لزم ان يكون
عدد احد المتضائفين اكثر من عدد المتضائف الآخر وهو مح
لان المتضائفين متكافيان في الوجود ضرورة بيان الملازمة
انه لو كان التس من جانب المبداء واخذنا سلسلة منتهية بمعلول
معين كالمعلول الاخير فهذا المعلول له مسبوقية بلا سابقية وكل
واحد من احاد السلسلة له سابقية ومسبوقية فتكافؤ عدد السا
بقيات والمسبوقيات فيما هو فوق المعلول على عدد السابقيات بواحد
وهو مح ولا يتوهم ان هذا الدليل انما يدل على بطلان التس من جانب
واحد انما اذا كان من جانبين كما في ما نحن فيه فلا ينفيه هذا الدليل
فان الحوادث كما لا اول لها لا آخر لها فكل ما له مسبوقية فله سابقية

فلا يظهر التخلف وذلك لانا اذا اخذنا واحدا من احاد السلسلة
كالمعلول الاخير وتصاعدنا الى جانب العلل يجب ان يكون فيما قبله من
الاحاد سابقية لا يكون معها مسبوقية حتى تكافى المسبوقية التى
فى المبداء وكذا اذا تنزلنا يجب ان يكون فيما تحت المبداء مسبوقية
لا يكون بازائه سابقية كما وجد فى المبداء سابقية ليس معه مسبوقية
لتكافؤ عدد السابقيات والمسبوقيات فيلزم انتهاء السلسلة فى
الجانبين ومن البين ان هذا البرهان يجرى فى الامور المتعاقبة فى الو
جود ايضا لان عدد احد المتضايفين لا يزيد على عدد الاخر سواء
اجتمعا فى الوجود او تعاقبا مثلا لا يمكن ان يكون الابوات ازيد من
النبوات سواء اجتمعا فى الوجود او تعاقبا فيه وكذا برهان التطبيق
يجرى فى الامور المتعاقبة فى الوجود لان التطبيق فى الوهم لا يقتضى الاجتماع
فى الوجود الخارجى بل العقل بمعونة الوهم اذا اخذ جملة من الحوادث
المترتبة الى غير النهاية وجملة اخرى غير متناهية من الحوادث الذى
قبل مبداء الجملة الاولى او بعدها وتوهم انطباق مبداء الجملة الاولى
على مبداء الجملة الثانية ينطبق سائر احاد الاولى على سائر احاد

الثانية

الثانية ونسوق الدليل اه فان كان تجويزهم اياه فى الامور المتعا
قبة لعدم جريان الدليل بناء على امتناع التطبيق فقد ظهر فساده
وان كان ذلك لان السلسلة الغير المتناهية غير موجودة هناك
فالدليل فان كان جاريا لكن المدعى غير متخلف لان الغير المتناهى
غير موجود هناك وليس المدعى الا امتناع السلسلة الموجودة
الغير المتناهية ولم يجتمع الاحاد لا يكون السلسلة الغير المتناهية
موجودة فيرد عليه ان مقتضى الدليل عدم جواز وجودها اصلا
لا على سبيل الاجتماع ولا على سبيل التعاقب والسلسلة الغير
المتناهية المفروضة ههنا وان لم يكن موجودة مجتمعة فهى موجودة
متعاقبة فان جميع الحوادث موجودة فى جميع الازمنة بمعنى ان كل
واحد من احادها موجودة فى جزء من تلك الازمنة والوجود
الخارجى اعم من ان يكون فى الان او فى الزمان والوجود فى الزمان
اعم من ان يكون على سبيل الاجتماع او على سبيل التعاقب بل موجود عند
الفلاسفة فرد اخر منسوب الى الدهر فانهم يقولون ان المبادى العالية
موجودة فى الدهر والدهر وعاء الزمان فالوجود فى الزمان على سبيل التعاقب فى

نحو من الوجود الخارجي فاخراجه من الوجود الخارجي تحكم ثم لا يخفى
انه اذا سلم جريان التطبيق فالمحذور الذي يظهر منه هو اما الانتهاء
على تقدير عدمه او مساواة الجزء للكل وهذان المحذوران يجريان
في صورة التعاقب فان العدد الذي يساوي جزئه كله مستحيل في
نفس الامر بمعنى انه يستحيل عروضه في نفس الامر لشيء من الاشياء
سواء كان احاده مجتمعة او غير مجتمعة فان البديهة حاكمة بان طبيعة
العدد بل الكم مطلقا يابى عن قبول مساواة جزئه لكله فليتامل
واعلم ان الفلاسفة اشترطوا في بطلان التسلسل الاجتماع والترتيب
وقد سبق انتفاء حال الشرط الاول واما الشرط الثاني فقد وجهوا
اشتراطه بانه لو لم يكن بين تلك الاحاد ترتيب لم يمكن للعقل التطبيق
اذ لا نظام فيها مضبوطا حتى يلزم من تطبيق بعضها على انطباق
الكل على الكل بخلاف الاحاد المترتبة فانه يلزم هناك من تطبيق المبدء
على المبدء انطباق كل واحد من احاد السلسلة الثانية على نظيره
من احاد السلسلة الاولى واستوضح ذلك بسلسلة ممتدة وكف
من الحصى فانه يكفي في الاولى تطبيق المبدء على المبدء وفي الثاني لا بد
من

من تطبيق كل واحد واحد على التفصيل وذلك مما يعجز عنه العقل
في صورة عدم التناهي وعلى هذا الشرط اعتمدوا في قولهم بعدم تنا
هي النفوس الناطقة المجردة فان قلت ان كفى التطبيق الاجمالي فهو
جار في غير المترتبة بان يلاحظ العقل ان كل واحد من تلك
الجملة اما ان يكون بازائه واحد من اجزاء اولا وعلى الاول يلزم
المساواة وعلى الثاني يلزم الانقطاع وان لم يكف التطبيق الاجمالي
لم يكن خالصا في صورة الترتيب ايضا اذ لا يتمكن العقل من ملاحظة
كل واحد واحد بازاء كل واحد واحد مفصلا ودعوى ان هذا التطبيق
الاجمالي كاف هناك دون الاجمالي في الصورة الاولى تحكم بل لهم ان
يدفعوا الايراد في السلسلة المترتبة ينتقل الزيادة الى الطرف اللاتناهي
فيظهر الانقطاع وفي غير المترتبة لا يظهر الانتقال بل ربما كان الزيادة و
في الاوساط ولهم هنا كلام اخر يندفع به هذا الدفع وهو ان الامور الغير
المتناهية مطلقا يستلزم الترتيب لان المجموع متوقف على المجموع بلا واحد
وهذا المجموع يتوقف عليه اذا اسقط عنه واحد اخر وهكذا فاذا توهم
تطبيق المجموعات المترتبة يظهر التناهي في المجموعات والمجموع الذي ينتهي

اليه سلسلة المجموعات يكون لا محالة مجموعاً لا يكون بعده مجموع اخر وذلك
هو الاثنان فالمجموعات الموجودة هنالك تنتهي بعدة متناهية الى
الاثنين فيكون مجموع الاول متناهياً وان شئت قلت لا بد من تحقق
واحد والاثنين والثلثة وهكذا الى غير النهاية فيطبق السلسلة
المبتدأة من الواحد على السلسلة المبتدئة مما فوق فان قلت الظاهر من
ما ذكرت لو كان العدد مركباً من الاعداد التي تحته وهو مم كما اشتهر
عن ارسطاطاليس ان العدد مركب من الوحدات لا من الاعداد
التي هي اقل منه فان تركب العشرة من اربعة وستة ليس اولى من تركبه
من الثمانية والاثنين ولا من غيرهما من الاعداد التي تحتها فاما ان
يقال بتركبه منها جميعاً فيلزم ان يكون لاجزاء متخالفة متغايرة فيتعدد
تمام ماهية شي واحد وهو محال واما ان يقال بنفي تركبه منها اولاً
بطل الاول تعين الثاني قلت هذا الكلام انما يمشي اذا كان لكل عدد
صورة نوعية مغايرة لوحداته اما اذا كان محض الاحاد فلا يتصور
ذلك وح يكون كل مرتبة من الاعداد نوعاً اخر متميزاً عن سائر المرا
تب بخصوصية المادة فقط لا بصورة مغايرة لمواده او يكون هذا

من

من خواص الكم المنفصل والعجب ان بعض المتأخرين مع تصريحه بان
العدد محض الوحدات وليس فيه صورة نوعية نفى تركيبه من الاعداد
التي تحته ومن البين ان واحداً و واحداً يكون جزء واحد و واحد و
واحد ثم عدم تركب العدد من الاعداد التي تحته لا ينافي تركب معروض
تلك الاعداد فانا نعلم بديهة ان زيداً وعمراً جزء زيد وعمرو وخالد
فان مجموع زيد وعمرو اي معروض الهيئة الاجتماعية الاثنينية مغاير لمجموع
زيد وعمرو وخالد اعني معروض تلك الهيئة الاجتماعية وليس المعروض
الاول خارجاً عن المعروض الثاني ولا عيناً له فيكون جزءاً منه وعلى ذلك
يبتني ما اختاره بعض المحققين في مذهب الفلاسفة من استناد
المعلومات من المتكثرة الى الامور الموجودة دون الاعتبارات العقلية
بان يصدر عن ا وحده ب وعن ب وحده ج وعن مجموع ا ب ج د حتى يحصل
معلولات متكثرة في مرتبة واحدة وعليه يبتني البرهان المشهور على اثبات
الواجب من غير توقف على ابطال الدور والتسلسل فان محصله انه لو ترتب
الممكنات الغير المتناهية فكل واحد من السلسلة مستندة الى علة مو
جودة فيها واما المجموع فعلته اما نفس المجموع او جزؤه او خارج عنه والاول

والثاني بطلوه علىما بيّن في موضعه فتعيّن الثالث والخارج عن جميع
الممكنات هو الواجب ولا قدح في هذا الدليل لِما ان نختار استفاد المجموع
الحجزة على ما فصّلنا في بعض رسائلنا فنعلم ان المتعدد لا اقل جزء
من المتعدد الا كثر وما يتوهم من انه ليس هناك الا الاحاد وهم فاسد
مخالف لحكم العقل **فان قلت** فعلى ما ذكرت يلزم ان يكون معلومات
الله متناهية والا انتقض البرهان بر قلت لو كان علم الواجب بالاشياء
بصور مفصلة لكان الامر كما ذكرت لكن ذلك ممنوع لجواز كون علمه تعالى
واحدا بسيطا كما ذهب اليه المحققون فلا تعدد في المعلومات بحسب
علمه فلا يتحقق التطبيق ولذلك ذهب الفلاسفة الى ان علمه تعالى
علم اجمالي وذهب بعضهم الى نفي علمه بالاشياء الغير المتناهية وتحقيق
علم الله تعالى يستدعي بسطا في الكلام لا يحتمله هذا المقام **فان قلت**
معلومات الله تعالى غير متناهية سواء كان العلم المتعلق بها واحدا او
متعددا فيجري التطبيق في المعلومات قلت على تقدير حدوث العالم يكون
الممكنات المتصفة بالوجود الخارجي متناهية لان الحوادث لها
مبدأ والحوادث الاستقبالية لا تبلغ مبلغ اللاتناهي فانها ليست
غير

غير متناهية وان كانت غير واقفة عند حد فالتطبيق ان كان بحسب
وجودها في علم الله تعالى فهي هناك متحدة غير متكثرة وان كان بحسب
وجودها في الخارجي فهي متناهية **واعلم** ان المتكلمين ينفون الوجود
الذهني ويثبتون علم الله تعالى بالحوادث الغير المتناهية ولما كان
من اجل البديهيات ان التعلق بين العالم والمعدوم الصرف محال
التجأوا الى القول بان تعلق العلم بالحوادث انما يتحقق في وقت
وجودها وان صفة العلم قديم والتعلق حادث وانت خبير بان
العلم ما لم يتعلق بشيء لم يصر ذلك الشيء معلوما بالفعل فيلزمهم
ان لا يكون الله تعالى عالما في الازل بالحوادث تعالى عن ذلك علوا كبيرا
وفيما ذكرنا تخلص عن ذلك فان قلت العلم الاجمالي ليس علما بالفعل
بل بالقوة فيلزم المحذور قلت قد حقق في موضعه ان العلم الاجمالي
علم بالفعل وهو التعقل البسيط الذي يجعله الفلاسفة مستفادا
من المبادي العالية والتفصيل انما هو للنفس من حيث هي نفس
قالوا التعقل الاجمالي للمبادي العالية هو الخلاق للصور التفصيلية
في الخارج ولك ان تقول التعقل الاجمالي فينا ايضا مبدأ للصور

التفصيلية فى اذهاننا وانما انفعنا الكلام فى هذا المقام لانه من اصول
العقائد الدينية وقد كثر فيه تعارك الاراء وتصادم الاهواء ولم يأت
جمهور المتكلمين فى هذا البحث بشىء تعلق بقلب الاذكياء بل اجتهدوا فى
ايراد النوع البعيد الذى يأباها الطبع المستقيم اشد الاباء فبقى نفوس
الناظرين فيها مائلة الى مذهب الحكماء بل الائمة التى اوردوها ايضا
شانهم ذلك بلا امتراء ثم اقول كما ان البعد المكانى متناه ومع
ذلك يقع ارتكز فى العقل المشوب بالوهم ان ههنا امتدادا غير متناه
والعالم واقع فى جزء من اجزائه كذلك الامتداد الزمانى متناه وان
كان الوهم يأبى عن تناهيه ويتوهم ان ههنا امتدادا زمانيا غير
متناه كما يأبى عن تناهى الامتداد المكانى ويتوهم ان ههنا امتدادا
مكانيا غير متناه فلما لا عبرة بحكم الوهم فى الامتداد المكانى لا عبرة به
فى الامتداد الزمانى ايضا وقولهم انا نجزم بتقدم بعض اجزاء الزمان
على بعض وان لا يكون الامتداد كذلك الا اذا كان له راسم موجود
ممنوع فانا نجزم فى الامتداد المكانى ايضا بالتقدم والتاخر بين اجزائه
بحسب الوضع والرتبة من غير ان يكون له راسم موجود بل نقول توهم
هذين

هذين الامتدادين مركوز فى فطرة الوهم والبراهين تقتضى بامتنا
عهما وان كان الزمان متناهيا لم يكن قبله شىء لا لانه غير متناه وكما
انه ليس فوق المحدد شىء لا لان المكان غير متناه فالله تعالى متقدم
على الزمان لا بالزمان بل بنحو اخر من التقدم لا يبعد ان يسمى تقدما
ذاتيا كما ذكره المتكلمون فهذه مقدمات اذا لاحظها الذكى انقطع
من نفسه الركون الى المذاهب الباطلة فى هذا المطلب والله المو
فق لما هو خير وكمال وعلم ان العالم قابل للفناء اى للعدم الطارى
على الوجود واختلفوا فى وقوعه فقال بعضهم انه سيقع لقوله
تعالى كل شىء هالك الا وجهه ونظائره ويلزمهم فناء الجنة والنار
واجزاء ابدان الانسان وان الله تعالى يعيدها بعد الاعداء ولا يرد
عليهم ان ادريس عليه السلام فى الجنة وهى دار الخلود ويلزم على
هذا فناؤه اذ لهم ان يقولوا انها دار الخلود بعد استقرار اهل
النار واهل الجنة كل فى مقرهم يوم الحساب وقال الامام حجة
الاسلام فى الاحياء الممكن فى حد ذاته هالك دائما وقال فى مشكوة
الانوار ترقى العارفون من حضيض المجاز الى ذروة الحقيقة فراوا

بالمشاهدة العيانية انه ليس في الوجود الا الله تعالى وان كل شيء
هالك دائما الا وجهه لا انه يصير هالكا في وقت من الاوقات بل هو هالك
ازلا وابدا وذهب الكرامية الى انه لا يقبل الفنا وان لم يخالفوا في
حدوثه ثم اشار الى مسئلة اخرى بقوله وعلى ان النظر اي اجمع
اهل الحق على ان النظر وهو الفكر في معرفة الله تعالى اي لاجل معرفة
ففي ههنا تعليلية كما في قوله عليه السلام وعذبت امرأة في هرة والمراد بمعرفته
ههنا التصديق بوجوده ووجوبه وصفاته الكمالية الثبوتية و
السلبية بقدر الطاقة البشرية واما معرفة ذاته تعالى بالكنه فغير
واقع عند المحققين ومنهم من قال بامتناعه كحجة الاسلام وامام
الحرمين والصوفية والفلاسفة ولم اطلع على دليل منهم على ذلك
سوى ما قال ارسطو في عيون المسائل انه كما تتحير العين عند التحديق
في جرم الشمس ظلمة وكدورة تمنعها عن تمام الابصار كذلك تتحير
العقل عند ارادة اكتناه ذاته تعالى حيرة ودهشة تمنعه عن الاكتناه
وهو كما ترى كلام خطابي بل شعري وقد يستدل على امتناعها بان
حقيقته تعالى ليست بديهية فالرسم لا يفيد الكنه والحد ممتنع لانه
بسيط

بسيط ووجه ضعفه ظ لان البسائط العقلية تحتاج الى البرهان و
عدم افادة الرسم الكنه ليس كليا اذ لا دليل على امتناع افادته الكنه في شيء
من المواد وعدم البداهة بالنسبة الى جميع الاشخاص يحتاج الى دليل
فربما تحصل بالبديهة بعد تهذيب النفس بالشرايع الحقة وتجريدها
عن الكدورات البشرية والعوائق الجسمانية والاحاديث الدالة
على عدم حصولها كثيرة مثل قوله عليه السلام سبحانك ما عرفناك
حق معرفتك وتفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في ذات الله فانكم لن تقد
روا قدره قال الصديق رضي الله عنه العجز عن درك الادراك ادراك
وضمنه المرتضى كرم الله وجهه فقال العجز عن درك الادراك ادراك
والبحث عن سر الذات اشراك وواجب شرعا لقوله تعالى فانظر الى آثار
رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها وقل انظروا ماذا في السموات
والارض ولقوله عليه السلام حين نزل ان في خلق السموات والارض
واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب ويل لمن لاكها بين
لحييه ولم يتفكر فيها والامر ههنا للوجوب لانه صلى الله عليه وسلم
ويل لمن قرأها ولم يتفكر فيها
اوعد تارك الفكر في دلائل معرفة الله تعالى والوعيد على ترك غير الواجب

وعند المعتزلة واجب عقلا لان شكر المنعم واجب عقلا وهو
موقوف على معرفته ومقدمة الواجب المطلق واجبة وهو مبني على
قولهم بالحسن والقبح العقليين وسيأتي ابطاله ويمكن اثباته على
مذهب الاشاعرة بان عبادة الله تعالى واجبة بالاجماع ولا يتصور
العبادة بدون معرفة المعبود فمعرفته مقدمة الواجب المطلق فيكون
واجبا ولما توقف على النظر يكون النظر ايضا واجبا فان قلت فقد ذهب
بعض الائمة كالامام الغزالي والامام الرازي في بعض تصانيفه الى ان
وجود الواجب بديهي فلا يحتاج الى النظر قلت دعوى البداهة بالنسبة
الجميع الاشخاص في محل المنع ولئن سلم فالنظر في سائر صفاته
من العلم والقدرة والارادة وغيرها يكون واجبا فانها ليست بديهية
بلا ريبة ولعل الحق ان النظر انما يجب كل واحد من المكلفين فيما
ليس بديهيا بالنسبة اليه فمن يكون مستغنيا بفطرته عن النظر في
بعض صفات الله تعالى لا يجب عليه النظر فيه نعم يجب على الكفاية تفصيل
الدلائل بحيث يتمكن معه من ازالة الشبه والزام المعاندين وارشاد
المرشدين وقد ذكر الفقهاء انه لا بد ان يكون في كل حد من مسافة

القصر

القصر شخص متصف بهذه الصفة ويسمى المنصوب للذب ويحرم على
الامام اخلاء مسافة القصر عن مثل هذا الشخص كما يحرم عليه اخلاء
مسافة العدوى عن العالم بظواهر الشريعة والاحكام التي يحتاج
اليها العامة والى الله المشتكى من زمان انطمس فيه معالم العلم والفضل
وعم فيه رابط الجهل وتصدى لرياسة اهل العلم وتميز بينهم وبين غيرهم
من عري من العلم والتميز متوسلا في ذلك بالحوم حول الظلمة والتبعية
الباطلة سعيا لتحصيل مرامهم والانخراط في سلك اعوانهم وخدا
مهم خذلهم الله ودمرهم تدميرا واوصلهم قريبا الجهنم و
ساءت مصيرا فان قلت ان النبي عليه السلام واصحابه والتابعين
كانوا يكتفون من العوام بالاقرار باللسان والانقياد للاحكام الشرع
ولم ينقل من احد منهم انهم كلفوا المؤمنين بالنظر والاستدلال
كيف ومنهم من اسلم تحت ظل السيف ومعلوم انه في هذه الحالة
لم يظهر له دليل دال على وجود الصانع وصفاته قلت انهم لم يكلفوهم
بالنظر اولا الامر بل كلفوهم اولا بالاقرار والانقياد ثم علموهم ما يجب
اعتقاده في الله تعالى وصفاته وكانوا يفيدونهم المعارف الالهية في

المحاورات والمواعظ والخطب على ما يشهد به الاخبار والآثار غاية
الامر انهم ببركة صحبة النبي عليه السلام كانوا مستغنين عن ترتيب
المقدمات وتهذيب الدلائل على الوجه الذي ينطبق على القواعد المد
ونة ولكنهم كانوا عالمين بالدلائل الاجمالية بحيث لم يكن الشبه
والشكوك متطرقة الى عقائدهم بوجه من الوجوه والحاصل انهم
كانوا متيقنين بالمعارف الالهية ويرشدون غيرهم الى طريق تحصيل
اليقين بوجوه شتى حسبما يقتضي استعدادهم قال الاعرابي
البعرة تدل على البعير واثر الاقدام يدل على المسير افسماء ذات ابراج و
ارض ذات فجاج لا يدلان على اللطيف الخبير وقال بعض العارفين
حين سئل بم عرفت ربك فقال عرفته بواردات تعجز النفس عن عدم
قبولها وقال الامام جعفر الصادق رضي الله عنه عرفت الله بنقض
العزائم وفسخ الهمم وانت اذا تاملت واحطت بجوانب الكلام
علمت ان الاشتغال بعلم الكلام انما هو من قبيل الفروض الكفاية
وما هو فرض عين انما هو تحصيل اليقين بما يثلج به صدره وتطمئن
به نفسه وان لم يكن دليلا تفصيليا ثم اختلف علماء الاصول في

اول

اول ما يجب على المكلف فقال الاشعري هو المعرفة [الله] اذ يتفرع عليه وجوب
الواجبات وحرمة المنهيات وقال المعتزلة والاستاذ ابو اسحق
الاسفرايني هو النظر فيها اذ هو موقوف عليه وقيل هو الجزء الاول من النظر
وقال امام الحرمين والقاضي ابو بكر وابن فورك هو القصد الى
النظر لتوقف الاختيارية واجزائها على القصد والنظر فعل اختياري
قلت على ما ذكروه يلزم ان يتوقف القصد لكونه فعلا اختياريا على
القصد وهكذا فيلزم الدور او التسلسل والتحقيق ان الافعال الاختيارية
تنتهي الى الارادة والارادة تنتهي الى اسباب غير اختيارية فان تصور
الامر الملائم مثلا يوجب انبعاث الشوق والشوق يوجب الارادة
اذ هي نفس تاكد الشوق على ما ذهب اليه بعض ولا مدخل للاختيار
في الشوق والارادة وليس هناك امر آخر يصدر بالاختيار يسمى
قصدا والحق عندي انه ان كان النزاع في اول الواجبات على المسلم
فيحتمل الخلاف المذكور وان كان في اول الواجبات على المكلف
مطلقا فلا يخفى ان الكافر مكلف اولا بالاقرار فاول الواجبات
عليه هو ذلك ولا يحتمل الخلاف قيل الحق انه ان اريد باول الواجبات

اى الاول يعنى السبب المستلزم منه

المقصود بالذات هو المعرفة وان اريد الاعم فهو القصد قال الشريف
العلامة فى شرح المواقف هذا مبنى على وجوب مقدمة الواجب
المطلق ووجوبها انما يتم فى السبب المستلزم دون غيره فان ايجاب
الشئ يستلزم ايجاب ما يتوقف عليه الشئ بداهة لا لما قيل من
ان التكليف بالمشروط والكل بدون التكليف بالشرط والجزء تكليف
بالمحال فانا لا نم استحالته بل المحال انما هو التكليف بالمشروط
والكل مع التكليف بعدم الشرط والجزء واما التكليف
بهما بدون التكليف بالشرط والجزء فغير مح لانه يستلزم
جواز تحقق وجود الملزوم هو وجوب الكل والمشروط بدون
وجوب اللازم اعنى الشرط والجزء وهو مح بديهته وبرأى
بالنظر الصحيح يحصل المعرفة انا بطريق جرى العادة من الله
كما ذهب اليه الاشاعرة كما تقرر عندهم من ان جميع الممكنات
مستندة الى الله تعالى ابتداء واما بالتولد كما هو مذهب
المعتزلة وهو ان يصدر من الفاعل فعل بواسطة فعل اخر
صادر عنه كحركة المفتاح الصادرة بسبب حركة اليد وبلا

المبا

المباشرة وهو ان يصدر فعل بلا واسطة فعل اخر فعل اختيارى
لكن العلم من مقولة الكيف عند المحققين ومن مقولة الانفعال
والاضافة عند غيرهم فلعلهم ارادوا بالفعل ههنا هو الاثر
المترتب على الفعل وتمثيلهم بحركة المفتاح يناسبه واما
باللزوم العقلى كما هو مذهب الفلاسفة بناء على ان فيضان
الحوادث من المبداء الفياض عند الاستعداد التام من القوابل
واجب عندهم قال فى المواقف وههنا مذهب اخر اختاره
الامام الرازى وهو ان حصول العلم عن النظر الصحيح واجب
وجوبا عقليا غير متولد عنه فان بديهة العقل حاكمة بان من علم
ان العالم متغير وكل متغير حادث وحصل فى ذهنه هاتان المقدمتان
مجتمعتين على هذه الهيئة وجب ان يعلم ان العالم حادث وانه
انه غير متولد من النظر فلان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى
ابتداء ولا يصح هذا المذهب مع القول باسناد جميع الممكنات
الى الله تعالى ابتداء وكونه قادرا مختارا وقال الشريف قدس
سره انما يصح اذا حذف قيد الابتداء فى اسناد الاشياء اليه

وجوزان يكون لبعض اثاره مدخل في بعض بحيث يمتنع
تخلفه عنه عقلاً فيكون بعضها متولداً عن بعض وان كان
الكل واقعاً بقدرته كما يقول المعتزلة في افعال العباد
الصادرة عنهم بقدرتهم وجوزنا الافعال عن بعض
لانا في قدرة المختار على ذلك الفعل الواجب اذ يمكنه ان
يفعل بايجاد ما يوجبه وان يتركه بان لا يوجد ذلك الموجب
لكن لا يكون تاثير القدرة فيه ابتداء كما هو مذهب الاشعري
وح يقال النظر صادر بايجاد الله تعالى وموجب للعلم بالمنظور
فيه ايجاباً عقلياً بحيث يستحيل ان ينفك عنه قلت محصول
كلام الامام انه على مذهب التقدير يكون العلم حاصلاً بقدرة
الله تعالى يكون لازماً للنظر بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلاً والنظر
يكون ايضاً حاصلاً بقدرة الله تعالى ولا يلزم من ذلك توقف
حصول العلم على النظر بل لزوم بعض افعاله تعالى وهو العلم لبعض
افعاله وهو النظر ومن البين ان الاشعري لا ينكر الا بين
بعض الاشياء لزوماً عقلياً مع بعض ومع ان الكل مستند
عنه

عنه تعالى الى الله تعالى ابتداء وكيف ينكر احد من العقلاء ان العلم
باحد المتضايفين يستلزم العلم بالاخر وان تعقل الكل يستلزم
تعقل الجزء اجمالاً او تفصيلاً وانما ينكر التوقف على غير ارادة الله
تعالى وكل ما يمكن تعلق ارادة الله تعالى به فهو ممكن الوجود بدون
توقف تاثيره فيه على غيره فلا يرد ان ايجاد البياض في الجسم
يتوقف على ازالة السواد عنه بديهة وقاعدة الاشعري
تقتضي ان لا يتوقف عليه وذلك لان تعلق الارادة بايجاد البياض
يستلزم تعلقها باعدام السواد واعلم ان تحقيق مذهب الفلا
سفة انه لا مؤثر في الحقيقة الا الله تعالى وان الوسائط عندهم
الشروط والالات وقد صرح به في الشفاء لكنهم لا ينكرون التوقف
على الوسائط ومذهب الاشعري بنفيه وقال الامام في المباحث
المشرقية والحق عندي انه لا مانع من استناد كل الممكنات الى
الله تعالى ابتداء لكنها على قسمين منها ما امكانه اللازم لماهيته
كاف في صدوره من الباري فلا جرم يكون وجوده فايضاً عن
الباري من غير شرط ومنها ما لا يكفي امكانه بل لا بد من حدوث

ام قبله ليكون الامور السابقة مقربة للعلة الفياضة الى
الامور اللاحقة وذلك انما ينتظم بحركة سرمدية دورية ثم
ان تلك الممكنات متى استعدت للوجود استعدادا تاما صدرت
عن البارى تعالى وحدثت عنه ولا تاثير للوسائط اصلا في الايجاد
بل في الاعداد قلت هذا هو ما ذكرنا من تحقيق مذهب الفلا
سفة بعينه واثباتهم للحركة السرمدية الدورية مبنى على مذهبهم
كما لا يخفى والسمنية ينكرون افادة النظر للعلم اصلا قال في
شرح المواقف هم قائلون بالتناسخ وبانه لا طريق الى العلم
سوى الحس قلت لعلهم يقولون ظن التناسخ لا العلم به فان
التناسخ ليس محسوسا وطريق العلم ينحصر عندهم في الحس
والمهندسون انكروا افادة العلم في الالهيات متمسكين بان
اقرب الاشياء الى الانسان هويته وهو غير معلومة من حيث الكنه
وانها جوهر او عرض مجرد او مادى وقد تعارضت فيها الادلة والمنا
قضات ولم ينفرد شيء منها سالما عن المعارضة فعلم انهم عا
جزون عن معرفة هويتهم التي هي اقرب الاشياء اليهم فما ظنك

باحوال

باحوال الصانع وصفاته بل انما يوخذ فيها بالاليق والاحرى قلت
ضعف هذا الدليل لا يخفى لان كثرة الخلاف لا تدل على عدم
حصول العلم وكون الهوية قريبا من المدرك لا يستلزم سهولة
ادراكه ولئن استلزم فلا يلزم من عدم ادراكه ان لا يكون الا
بعد مدركا على ان هذا الدليل لو تم لدل على عدم حصول العلم
في الهندسيات ايضا وذهب الاسماعيلية الى ان معرفة الله تعالى
لا تحصل بدون المعلم الذي هو الامام المعصوم عندهم مستدلين
بان الاختلاف في معرفة الله تعالى اكثر من ان يحصى ولو كفى النظر
لم يكن كذلك وبان الناس يحتاجون في العلوم الضعيفة كالنحو
والصرف الى المعلم فلان يحتاجون اليه في اشكل العلوم اولى قلت
هذا انما يدل على العسر دون الامتناع على ان كثرة الاختلاف لو كانت
دليلا على عدم العلم لدل الاختلاف في الاحتياج الى المعلم على عدم العلم
به فلا حاجة الى معلم لانا نعلم بالضرورة ان من عدم ان من
علم ان العالم محدث وكل محدث فله مؤثر علم ان العالم مؤثر
سواء كان هناك معلم او لا وهم وان سلموا حصول العلم بدون

المعلم لكن قالوا انه لا يفيد النجاة ما لم يؤخذ من المعلم كما قيل
ان العقائد يجب ان يتلقى من الشرع ليعتد بها فانا اكتفى بصاحب
الشرع معلما وبالقرآن اماما وعلى ان للعالم صانعا قديما لم يزل
ولا يزال اعاد لفظ العالم لتوسط بحث النظر واستدل القوم
عليه بانه محدث وكل محدث له محدث بالضرورة فاما ان يدور
ويتسلسل او ينتهي المحدث قديم فالاول باطلان فتعين الثالث
واجبا وجوده لذاته ممتنع عدمه بالنظر الى ذاته اذ لو لم يكن وا
جب الوجود بالنظر الى ذاته لكان ممكنا فيكون حادثا لان العلة في
التاثير عندهم فيحتاج الى المحدث ولو جوز التاثير في القديم فلا
بد ان ينتهي الى الواجب ايضا دفعا للدور والتسلسل ووجوب الوجود
عند المتكلمين ان يكون الذات علة تامة لوجوده وعند الفلاسفة
وطائفة من محققي المتكلمين كونه عين وجوده ومعنى ذلك ان يكون
وجودا خاصا قائما بذاته غير منتزع عن غيره وتفصيل ذلك ان
العقل ينتزع الماهيات الموجودة في بادي النظر امرا يشترك
الجميع فيه ويمتاز عن العدم وهو الوجود المطلق واما

يتخصص

يتخصص في الممكنات بالاضافة الى الماهية التي ينتزع منها كوجود
زيد ووجود عمرو والبرهان يدل على ان كون الممكن بهذه الحيثية
مستندا الى وجود يكون تخصصه بسلب الاضافة الى غيره وهو
الوجود الحق الواجب لذاته فان قلت ان اريد بالوجود المعنى
المشترك البديهي فلا شك في انه ليس عين الواجب تعالى ولا عين
شيء من الموجودات وان اريد به معنى آخر اصطلحوا على تسمية
بالوجود فيكون النزاع لفظيا قلت المراد بما هو المبدأ لانتزاع
هذا المفهوم البديهي وهو في الواجب تعالى ذاته بذاته وفي الممكنات
اثر الفاعل فان قلت على مذهب جمهور المتكلمين ايضا لما كانت الذات
علة للوجود يكون ذاته بذاته مبدأ لانتزاع ذلك المفهوم فلا يبقى
النزاع بين الفريقين قلت القائلون بالعينية استدلوا على بطلان هذا
المذهب بان بداهة العقل حاكمة بان الشيء ما لم يوجد لم يوجد
لان الايجاد فرع الوجود فلو كانت الماهية علة لوجودها لزم
تقدمه بوجودها على ايجاد نفسها فان كان الوجود السابق عين
وجود اللاحق لزم الدور وان كان مغايرا له نقلنا الكلام اليه حتى

بينه او ينتهي الى وجود هو عينه على ان البديهة حاكمة بان الشئ
لا يكون له الا وجود واحد فكونه بذاته مبدأ لانتزاع ذلك المفهوم
لا يتصور بذلك الطريق وبهذا التقرير ينكشف كثير من الشبه فاتقن
ذلك بالتأمل الصادق لا خالق سواه جوهرا كان المخلوق او عرضا
للادلة النقلية كقوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شئ فاعبدوه وهل
من خالق غير الله قال امام الحرمين في الارشاد اتفق ائمة السلف
قبل ظهور البدع والاهواء على ان الخالق هو الله تعالى ولا خالق سواه
فان الحوادث كلها حادثة بقدرة الله تعالى من غير فرق بين ما تعلق
به قدرة العبد وبين ما لا يتعلق وقال فخر الاسلام لما بطل الجبر
المحض بالضرورة فان البديهة العقل حاكمة بالفرق بين حركة المرتعش
وبين حركة المختار وبطل كون العبد خالقا لافعاله بالادلة القطعية التي
ذكرناها والعقلية المذكورة في الكتب المبسوطة الكلامية وجب ان
نعتقد انها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا وبقدرة العبد على
وجه آخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب فحركة العبد باعتبار نسبتها
الى قدرته تسمى كسبا له وباعتبار نسبتها الى قدرة الله تعالى خلقا له

فهي

فهي خلق الرب ووصف العبد وكسب له وليس كسبا له تعالى وقدرة
خلق الرب ووصف العبد وليس كسبا له واكثر المعتزلة على انها
صلة بقدرة العبد وحدها والاستاذ ابو اسحق والقاضي ابو بكر
ايضا على انها بمجموع القدرتين لكن قدرة الله تعالى يتعلق باصل
الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية قلت الظاهر لم يرد
ان قدرة العبد مستقلة في خلق وصف الطاعة والمعصية والا لزم
عليه ما لزم على المعتزلة بل اراد بان لقدرة العبد مدخلا في ذلك
الوصف فهو بالنسبة الى العبد طاعة او معصية وقال في قواعد العقائد
ان مذهب الحكماء والمعتزلة جميعا ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة
والارادة ثم هما يوجبان وجوب المقدور قلت هذا مبني على ظاهر
كلام الحكماء فان تحقيق مذهبهم انه تعالى فاعل للحوادث كلها كما سبق
نقله عن الشفاء وصرح به في شرح الاشارات ايضا حيث قال شنع
عليهم ابو البركات البغدادي بانهم نسبوا المعلولات التي هي في المراتب
الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب عليهم ان
ينسب الكل الى المبدأ الاول ويجعل المراتب شروطا معدة للافاضة

وهذه مؤاخذة تشبه المؤاخذات اللفظية فان الكل متفقون
على صدور الكل منه جل جلاله فان الوجود معلول له تعالى على الا
طلاق فان تساهلوا في مقالتهم لم يكن منافيا لما اثبتوه وبنوا
مسائلهم عليه وقال بهمنيار في التحصيل فان سئلت الحق فلا يصح
ان يكون علة الوجود الا ما هو بريء من كل وجه من معنى ما
بالقوة وهذا هو المبدأ الاول لا غير وما نقل من افلاطون
من ان العالم كرة والارض مركز والانسان هدف والافلاك
قسي والحوادث سهام والله تعالى الرامي فاين المفر يشعر بذلك ايضا
وقد شنع المعتزلة على الاشعري بان قدرة العبد لما لم يكن مؤثرة
فتسميتها قدرة مجرد اصطلاح فان القدرة صفة مؤثرة على وفق
الارادة وبان الفرق بين القدرة والعلم بتأثير القدرة وعدم تا
ثير العلم وبانه لما لم يكن للعبد اختيار فلا يستحق الثواب والعقاب
والجواب ان القدرة لا يستلزم التأثير تستلزم ما هو اعم منه
من الكسب والفرق بينها وبين العلم ان القدرة تستلزم هذا
الاعم والعلم لا يستلزمه واما عدم استحقاق الثواب والعقاب

فلا يقدح

فلا يقدح في اصول الاشعري وسيأتي بسط الكلام في ان الله
ولنا في مسئلة خلق الافعال رسالة منفردة متصفا بجميع صفات الكمال
منزها عن جميع سمات النقص نقل عن ابن تيمية في بعض تصانيفه
ان هذه المقدمة مما اجمع عليه العقلاء كافة قلت حتى ان بعض
المحققين استدل على وحدة الواجب تعالى بان كون الشيء منفردا اولى
بالنسبة الى ذلك الشيء من كونه مشاركا لغيره والواجب يجب ان يكون
في اعلى مراتب الكمال فلا يكون له مشارك وانت تعلم ان الكلام خطابي
شعري وان ذكره بعض المشهورين بالعلم ولا خلاف بين المتكلمين كلهم
والحكماء في كونه تعالى عالما مريدا قادرا متكلما وهكذا في سائر الصفات
ولكنهم يخالفون في كون الصفات عين ذاته تعالى او غير ذاته او لا هو ولا
غيره فذهب المعتزلة والفلاسفة الى الاول وجمهور المتكلمين الى
الثاني والاشعري الى الثالث والفلاسفة حققوا عينية الصفات بان ذاته
تعالى من حيث انه مبدأ لانكشاف الاشياء عليه علم ولما كان مبدأ الا
نكشاف عين ذاته كان عالما بذاته وكذا الحال في القدرة والارادة وغيرهما
من الصفات قالوا وهذه المرتبة اعلى من ان يكون تلك الصفات زائدة عليه

فانا نحتاج في انكشاف الاشياء علينا مثلا الى صفة مغايرة لنا قائمة بنا
والله هو تعالى لا يحتاج اليها بل بذاته ينكشف الاشياء عليه وكذلك
قيل محصول كلامهم نفي الصفات واثبات نتائجها وغاياتها واما
المعتزلة فظاهر كلامهم انها عندهم من الاعتبارات العقلية التي
لا وجود لها في الخارج واستدل الفريقان على نفي الصفات بانها
لو زادت لكانت ممكنة لاحتياجها الى الموصوف فلا بد لها من علة
وتلك العلة اما ذات الواجب او غيره وعلى الثاني يلزم احتياج الواجب
في كونه عالما قادرا مثلا وبالجملة في صفات كماله الى غيره فيكون ناقصا
بالذات مستكملا بالغير وعلى الاول ان يصدر عن الواحد الحقيقي
امور متكثرة وهو تعالى واحد من جميع الوجوه فلا يكون مصدرا
للكثرة كما بينوا في موضعه وايضا يلزم كون البسيط الحقيقي وهو الذي
لا تكثر فيه اصلا فاعلا وقابلا معا وقد بين في موضعه استحالته قيل
على هذا الدليل نمنع احتياجها الى علة فان علة الاحتياج عندنا هو الحدوث
وهي قديمة فلا تحتاج الى علة وضعفه ظاهر لان من يقول بان الاحتياج
هو الحدوث ينفي القديم الممكن فاما اذا اثبت ممكن قديم فنفي احتياجه

مكابرة

مكابرة صريحة اذ مع التساوي لا بد من مرجح كيف واحتياج هذه
الصفات الى الموصوف بين لا يمكن انكاره فالقول قديمة مع عدم احتياجها
الى العلة قول متناقض في نفسه ومتناقض لقاعدتهم القائلون
بان علة الاحتياج هو الحدوث لان الصفات لما كانت قديمة وهي
محتاجة الى الموصوف بالضرورة لم يكن علة الاحتياج هي الحدوث
قيل ولو سلمنا الاحتياج فلا نم اذ لا يجوز كون علتها غير الواجب
تعالى اذ الدليل انما قام على وجود موجود مستغن في وجوده من
غيره واما استغناؤه في صفاته من غيره فلم يقم عليه برهان وانت
تعلم ان هذا مخالف لما اتفق عليه العقلاء كما سبق نقله بل مخالف
للفطرة السليمة ولئن سلم كون علتها الواجب فلا نم كونه واحدا
حقيقيا لاتصافه بسلوب واضافات متكثرة ولو سلمنا كونه واحدا
حقيقيا فلا نم ان الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد وانه لا يكون
فاعلا وقابلا لشيء واحد والادلة التي ذكروها على ذلك مدخولة
كما ذكر في موضعه وانت تعلم ان هذا ينساق الى القول بكونه تعالى فاعلا
موجبا لتلك الصفات اذ ايجادها بالاختيار غير متصور ولا محذور

فيه من حيث كونه تخصيصاً للقاعدة العقلية كما توهم لان القاعدة
لا تشملها ولو سلم فالعقل يخصص القاعدة كما يخصص الحكم بزيادة
الوجود والتشخص وساير الصفات الكمالية على الماهيات الا
الواجب حسبما تقرر عند الحكماء هذا والمصنف وان لم يصرح بزيادة
صفاته لكنه اشار اليه بقوله متصفاً بجميع صفات الكمال لا ان اراد به
نفي العينية بناء على ما قيل من ان مذهب الحكماء نفي الصفات واثبات
غاياتها واستدل القائلون بالغيرية بان النصوص وردت بكونه
تعالى عالماً وحياً وقادراً ونحوها وكون الشيء عالماً معلل بقيام العلم
في الشاهد فكذا في الغائب وقس عليه ساير الصفات وايضاً العالم من
قام به العلم والقادر من قام به القدرة وهكذا وضعفه ظاهر فان قياس
الغائب على الشاهد قياس فقهي مع الفارق الا يرى ان القدرة فيه قد
تزداد وتنقص فيه وليست مؤثرة عند الاشعري واتباعه فيه وفي الغائب
بخلاف ذلك كله وليس معنى العالم من قام به العلم وان اوهم كلام اهل
العربية ذلك بل معناه ما يعبر عنه بالفارسية بدانا ومرادفاته في اللغات
الاخر وهو اعم من ان يقوم به العلم او لا واستدل القائلون بانها لا هو
والغيرية

ولا غيره بان نفي العينية بديهي فلا يحتاج الى الدليل واما نفي الغيرية
فان الشرع والعرف واللغة تشهد بان الصفة والموصوف ليسا بغيرين
وكذا الكل والجزء فان قولك ليس في الدار غير زيد وليس فيها غير عشرة
رجال صحيح مع ان فيها اجزاء زيد وصفاته وآحاد الرجال وانت تعلم ضعفه
اذ المراد بهذه الامثلة نفي غير المنفي من نوعه والا لزم عدم كون ثوب
زيد والامتعة التي في الدار غيره ولا قائل به وقد عرف الاشعري الغيرين
بانهما موجودان يصح عدم احدهما مع الوجود الآخر واعترض عليه
بانا اذا فرضنا جسمين قديمين كانا متغايرين بالضرورة مع انه لا يجوز
عدم احدهما مع وجود الآخر ولذلك غيره بعضهم بالتعريف الى انهما موجودان
ان جاز انفكاكهما في حيز او عدم قلت النقض غير وارد لان الجسمين
المذكورين ليسا موجودين عند المتكلمين اذ لا قديم عندهم سوا الله
تعالى وصفاته فيكفي في دفع هذا النقض المنع اذ التناقض مدفع فلا بد له
من اثبات مادة النقض وما يكفيه الفرض فلا حاجة الى تغيير التعريف
ولئن تنزل عن هذا المقام فيمكن ان يمنع عدم جواز وجود احدهما
مع عدم الآخر لان ما قيل من ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه غير مسلم

اذ يجوز ان يكون وجود القديم متوقفا على عدم امر مانع فيحدث
المانع منه وينفى القديم ولئن تنزلنا عن هذا المقام ايضا فالمراد
انه يجوز عدم احدهما مع وجود الاخر لانتفاء علاقة بينهما توجب
عدم الانفكاك وحاصله نفى اللزوم وفى المادة المفروضة ليس
امتناع عدم واحد منهما مع وجود الاخر لعلاقة بينهما بل لقدمهما فلا
نقض ولا شبهة فى ان هذا المعنى هو المراد من التعريف فان علاقة
اللزوم عندهم هى التى تنافى الغيرية لقرب احدهما من الاخر لا لمجرد
مصاحبتهما دائما فاورد على التعريف المختار انه ان اريد جواز الانفكاك
من جانبين انتقض بالبارى والعالم لامتناع عدم
البارى وبالعرض مع محله بل بالعلة والمعلول مطلقا لاستحالة
وجود العرض والمعلول بدون المحل والعلة وان اريد من جانب
واحد فوجود الجزء بدون الكل ووجود الموصوف بدون الصفة
جائز فيلزم ان يكون الجزء والكل والصفة والموصوف متغايرين
واجيب عنه بان المراد جواز الانفكاك من الطرفين ولو فى التعقل
بان يتعقل وجود كل منهما بدون وجود الاخر ولا يجوز مثل ذلك

فى الصفة

فى الصفات بالنسبة الى الموصوف والجزء بالنسبة الى الكل وقال
الاستاد قدس سره فى شرح المواقف هذا الجواب صحيح اذا لم يكن فى
التعريف قيد عدم او حيز واما مع هذا الجواب فلا صحة لهذا الجواب اذ لا
يجوز ان يتعقل البارى تعالى معدوما او متحيزا بدون ان يتعقل
العالم كذلك الا اذا عمم التعقل بحيث يكون شاملا للمطابق وغيره وح
يلزم التغاير بين الصفة والموصوف والجزء والكل لجواز تعقل وجود
كل منهما بدون وجود الاخر تعقلا مطابقا او غير مطابق قلت هذا
الجواب غير صحيح على تقدير ان لا يكون هذا القيد ايضا لان المراد بتعقل
وجود احدهما بدون الاخر تجويز وجود العقل ووجود احدهما بدون
الاخر والعقل لا يجوز وجود العالم بدون الصانع بل المعلول مطلقا
بدون العلة وان عمم التعقل بحيث يشمل غير المطابق لزم التغاير
بين الصفة والموصوف والجزء والكل كما ذكره بعينه ولو عرف الغيران
بانهما الشيئان اللذان لا يستلزم عدم احدهما عدم الاخر يخرج
الجزء والكل والصفة والموصوف ولكن يلزم ان يكون الصانع
والعالم بل جميع اللوازم والملزومات خارجة عن التعريف وينتقض

ان يكون مراد الشيخ من التعريف ذلك فلا يرد عليه النقض المذكور ولو
قيل هو الشيئان اللذان لا يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى
الآخر تحقيقا او تقديرا اندفع تلك النقوض لكن يدخل فيه الجزء والكل
ولا بأس به لان الغرض منه الاحتراز عن تعدد القدماء ولا مدخل
في ذلك للجزء والكل وما نقل من ان القول بمغايرة الكل والجزء مخصوص
بجعفر بن الحارث وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك من
جهالاته لا يصلح للتعويل عليه كيف والمعتزلة لا يقولون بعدم التغاير
بين الصفة والموصوف ولذلك يشنعون على الاشعري فكيف يقولون
بعدم مغايرة الجزء والكل وما الباعث لهم على ذلك وقال الامام الرازي
ان هذا الاصطلاح من الشيخ على تخصيص لفظ الغيرين بهذا المعنى
كما خص العرف لفظ الدابة بذوات القوائم الاربع قلت وانت خبير بان
الغرض وهو نفي لزوم تعدد القدماء لا يترتب على ذلك فلا فائدة
فيه ولا وجه لادخاله في المسائل الاعتقادية قال صاحب المواقف انها
لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود كما في سائر المحمولات
قلت وانت تعلم ان هذا انما يصح في المشتقات مثل العالم والقادر

لا في

لا في مبادئها والكلام انما هو فيها فان الاشعري يثبتها والمعتزلة ينفونها
ويزعمون انه يلزم من اثباتها تعدد القدماء والاشعري يجيب عن ذلك
بنفي التعدد بناء على انها لا هو ولا غيره واستدلت المعتزلة بانه لو كان
للواجب تعالى صفات موجودة فاما حادثة فيلزم قيام الحوادث بذات
الله وخلوه عنها في الازل واما قديمة فيلزم تعدد القدماء والنصارى
كفرت باثبات ثلثة من القدماء فما ظنك بمن اثبت الاكثر والجواب
بان تكفير النصارى لاثباتهم قدماء مستقلة بذواتها ولهذا جوزوا
انتقال بعضها الى بعض الابدان وبعضها الى بعض آخر واثبات ذات و
صفات قديمة ليس من ذلك في شيء واعلم ان مسئلة زيادة الصفات
وعدم زيادتها ليس من الاصول التي يتعلق بها تكفير احد الطرفين وقد
سمعت بعض الاصفياء انه قال عندي ان زيادة الصفات وعدم زيادتها
وامثالهما مما لا يدرك الا بالكشف ومن اسنده الى غير الكشف فانما
يتراءى له ما كان غالبا على اعتقاده بحسب النظر الفكري ولا ارى باسا
في اعتقاد احد طرفي النفي والاثبات في هذه المسئلة فهو عالم اما
سمعا فلقوله تعالى هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة

واما عقلا فلان الافعال المتقنة تدل على علم فاعلها ومن تفكر
في بدائع العجائب الآيات السماوية والارضية وفي نفسه وجد دقائق
حكم تدل على كمال حكمة صانعها وعلمه الكامل كما قال الله تعالى سنريهم
اياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق ولا يرد ان الحيوانات
قد تصدر عنها افعال عجيبة متقنة كما نشاهد من بيوت النحل
وغيرها فانها مخلوقة لله تعالى على اصول الاشعري اذ لا مؤثر غيره تعالى
على ان عدم علم تلك الحيوانات بها ممنوع لظاهر الكتاب والسنة يدل على
علمها قال الله تعالى واوحى ربك الى النحل ان اتخذي من الجبال بيوتا و
نظائره من الآيات والاحاديث كثيرة بجميع المعلومات ذاته تعالى وغيره
كلية وجزئية اما علمه تعالى بغيره فلما سبق من دلالة الافعال المتقنة
عليه واما علمه تعالى بذاته فلان كل من يعلم شيئا يعلم ذاته فانه يعلم انه هو
الذي يعلم وهذا مما وافق فيه الفلاسفة وقد صرح به ابو علي وابو
نصر منهم وتشهد به الفطرة السليمة هذا هو النهج الملائم لهذا المقام و
الفلاسفة اثبتوا علمه تعالى بنهج آخر يطول في الكلام واشتهر عنهم انه تعالى
لا يعلم الجزئيات المادية بالوجه الجزئي بل انما يعلمها بوجه كلي منحصر

في الخارج

في الخارج فيها وقد كثر تشنيع الطوائف عليهم في ذلك حتى ان العلامة
الطوسي مع توغله في الانتصار لهم قال في شرح الاشارات واعلم ان
هذه المسائل قد تشبه مسائل الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام بما حكم
تعارضها في الظاهر وذلك لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم با
المعلول ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة علم الواجب بالكل و
ان كان كليا وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته وجب ذلك الحكم
ان يكون عالما به لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما به لامتناع
كون الواجب لذاته محلا للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي بامر آخر يعارضه
في بعض الصور وهذا دأب الفقهاء ومن يجري مجراهم ولا يجوز ان
يقع امثال ذلك في المباحث المعقولة لامتناع تعارض الاحكام فيها فالصواب
ان يؤخذ بيان هذا المطلب من مأخذ آخر وهو ان يقال العلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس بوجوده ادراك الجزئيات
المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية كالحواس وما
يجري مجراها قلت حاصل مذهب الفلاسفة انه تعالى يعلم الاشياء كلها
بنحو التعقل لا بطريق التخيل فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض

ولا في السماء لكن علمه تعالى لما كان بطريق التعقل لم يكن ذلك العلم
مانعا من فرض الاشتراك ولا يلزم من ذلك ان لا يكون بعض الاشياء
معلوما له تعالى عن ذلك بل ما ندركه على وجه الاحساس والتخيل
يدركه هو تعالى على وجه التعقل فالاختلاف في نحو الادراك في المدرك
والتحقيق ان الكلية والجزئية صفتان للعلم وربما يوصف بهما
المعلوم باعتبار العلم وعلى هذا لا يستحقون التكفير نعم لو قال
بانه تعالى لا يعلم بعض المعلومات تعالى عن ذلك علوا كبيرا لكان كفرا ومن
كفرهم حمل كلامهم على ذلك وكذا من شنع عليهم فيه من المتفلسفين كابي
البركات البغدادي بناء على ما اشتهر من المتاخرين من ان التشخص
الذي يمتاز به الشخص كما ان الفصل داخل في قوام النوع وح فالتشخص
بشخص لا نوع له وهو مادي فلا يمكن ادراكه الا بالالات الجسمانية
وليس هذا مذهبهم فانهم لا يثبتون في الشخص امرا داخلا في قوامه يسمى
بالتشخص به امتياز كل شخص عن ساير افراد نوعه بالعوارض انما
يجيء بحسب النظر الجليل واما بحسب النظر الدقيق فامتيازه بنحو
وجود الخاص بمعنى ان هذا النحو من الوجود المقارن لتلك الاعراض

التي تسمى مشخصة هي عنوان التشخص وعلامته التي بها يمتاز
عندنا ولذلك تختلف تلك الاعراض بحسب اختلاف المدرك فيتشخص
عند بعض المدركين بعوارض والمعروضات كلها لها ماهيات كلية
فانها جواهر واعراض داخلة في احدى المقولات فاذا ادركت بالعقل
كانت كلية باعتبار هذا الادراك وان ادركت بالالات الجسمانية كانت
باعتبار هذا الادراك جزئية فليست الكلية والجزئية باعتبار ان في
الجزئي شيئا داخلا في قوامه ليس كذلك في الكلي بل هما نحوان من الادراك
يتعلقان بشيء واحد واذا كان مذهبهم ذلك فلا يجوز تكفيرهم فيه سواء
كان صوابا او خطأ فان ما ينفونه عنه تعالى هو الادراك الشبيه
بالتخيل وهو في الحقيقة نقص في حقه تعالى على فصلوه في موضعه
فكما ان كثيرا من الصفات كمال في حقنا وهي في حقه تعالى نقص
كذلك مثل هذه الادراكات في حقه نقص ولا يتعلق بذلك المقدار
تكفير كما لا يتعلق التكفير بمن يقول برجوع السمع والبصر الى
العلم كالاشعري وفلاسفة الاسلام والتكفير الذي صرح به الغزالي
وغيره انما يتعلق بمن ينفي علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الذي يقضي

الى نفي علمه تعالى ببعض المعلومات كما اشرنا اليه فان قلت قد تقرر
عند الفلاسفة ان الفاعل بالاختيار يتوقف فعله على التصور
الجزئي حيث قال في الاشارات الرأي الكلي لا ينبعث عنه الشوق الجزئي
وبيّنه الشراح بان نسبة الكلي الى جميع جزئياته سواء ولذلك اثبتوا
في الفلك وراء النفس المجردة قوة جسمانية هي مبدأ تخيل الحركات
الجزئية وربما سماها بعضهم نفسا منطبعة فلا يصح ما ذكرت في تو
جيه كلام الفلاسفة لان مذهبهم على ما قررت هو ان الله تعالى فاعل
بالاختيار لكل شيء فيلزم تعقل الاشياء بالوجه الجزئي قلت قد صرح
بعضهم بان المعلول الذي لا مثل له من نوعه كالشمس والعقل الفعال
يصح صدوره عن رأي كلي وقد صرح به شيخهم ورئيسهم في التعليقات
ايضا ومن البيّن انه اذا تعقل كل معروض وعارض بكنهه حتى يصير
مجموع المعروض والعارض منحصرا في فرد يكون هذا الفرد المركب لا مثل
له من نوعه بناء على انه لا فرق بين النوع المنحصر في الفرد والعرضي
المنحصر في هذا الحكم ويمكن التوفيق بين كلاميهم بان الكلي عندهم
له معنيان الاول المشهور ما لا يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة و والثاني

والثاني ما هو مشترك بين كثيرين وصحة الصدور مبني على المعنى
الاول مع عدم الاشتراك في الواقع وامتناع الصدور مبني على المعنى
الثاني ولكن يبقى انه يمكن في الفلك تصور جزئيات الحركة
بحيث ينحصر في فرد فلا يثبت النفس المنطبعة واعلم ان مسئلة
علم الواجب مما تحير فيه الافهام ولذلك اختلف المذاهب فيها فذهب
البعض الى ان علمه تعالى بذاته عين ذاته وعلمه بغيره من الممكنات
عين المعلومات وذهب البعض الى ان علمه تعالى صورة مجردة غير
قائمة بشيء وهي التي اشتهرت بمثل الافلاطونية والبعض الى قيامها
بذاته تعالى وظاهر عبارة الاشارات يشعر بذلك لكن قد صرح في
الشفاء بنفيه حيث قال هو تعالى يعقل الاشياء دفعة من غير ان
يتكثر بها صورها في جوهره او يتصور الله حقيقة ذاته تعالى بصورها
بل يفيض عنه صورها معقولة وهو اولى بان يكون عقلا من تلك
الصور الفائضة من عقليته ولانه يعقل ذاته بذاته ومبدأ لكل
شيء فيعقل من ذاته كل شيء وكلام شارح الاشارات في شرح
الاشارات وغيره يحوم حول ظاهر كلام الشفاء فهذا الموضع

فاذن قال كما لا يحتاج العاقل في ادراك ذاته لذاته الى صورة غير
صورة ذاته التي هو بها هو لا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر
من ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي هو بها
هو واعتبر من نفسك انك اذا تعقلت شيئا بصورة تتصورها
او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من
غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك
الشئ بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان يتضاعف الصورة
فيك بل انما يتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط
او على سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنه لذاته من غير
مداخلة غيره فيه ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصور شرط في
تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست محلا لها بل وكان كونك
محلا لتلك الصور شرطا في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط
في تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه اخر غير
الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان
حصول الشئ لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول

الشئ

الشئ لقابله فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة
وهو الاشياء
له من غير ان يحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون هي حالة فيه
واذ قد تقدم هذا فاقول قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير
تغاير بين ذاته وعقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين وقد
حكمت بان عقله لذاته علة لعقله بمعلوله الاول فاذا حكمت بكون
العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير
فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول الاول وعقل الاول له شيئا
واحدا من غير تغاير يقتضي كون احدهما مباينا للاول والثاني
متقررا فيه تعالى وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا
محضا فاحكم بكونه في المعلولين ايضا كذلك فاذن وجود المعلول
الاول هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة
مستفادة مستأنفة تحل في ذات الاول تعالى عن ذلك علوا
كبيرا ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات
لها بحصول صورها فيها وهي تعقل الاول الواجب ولا موجود

الا وهو معلول الاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية
والجزئية على ما عليه في الوجود حاصلة فيها فالاول الواجب
يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان
تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن
لا يعزب عنه مثقال ذرة من غير لزوم محال قلت هذا كلام اقناعي
من وجوه الاول ان ما ذكره من انه كما لا يحتاج العاقل في ادراك
ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته لا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر
عنه لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر غير بين وما ذكره
من الاعتبار من نفسك لا يفي ببيانه بل ولا بالتأنيس فان
الصورة العقلية القائمة بذات العاقل من صفات ذاته والذات
مع ساير صفاته حاضرة عند نفسه غير غائب عنها وليس المعلول
الاول من صفات الواجب حتى يكون حضوره مستلزما لحضوره
وادراكه مستلزما لادراكه الثاني ان تعقل الصورة بنفسها
من غير احتياج الى صورة اخرى ليس بعلاقة الصدور وحتى
يقال اذا تعقل النفس الصورة بنفسها مع انها صادرة عنها

مشاركة

بمشاركة غيرها فالاولى ان لا يحتاج العاقل في تصور ما يصدر
عنه لذاته من غير مدخلية غيره فيه لا غيره بل تعقل الصورة بعلاقة
الحلول او بالصدور مع الحلول ولا حلول للمعلول الاول في الواجب
تعالى عن ذلك نعم لو كانت النفس علة بعض ما يصدر عنها من
الامور الغير الحالة فيها بدون الاحتياج الى الصورة كان مقويا
لهذا المدعى وليس الامر كذلك فانا نحتاج في تصور الامور الصادرة
عنا المباينة لنا الى الصورة كما يشهد به الوجدان الثالث
ان قوله لا تظنن ان كونك محلا لتلك الصور شرط في تعقلك
اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست محلا لها ضعيف لانه
يجوز ان يكون شرط التعقل احد الامرين من كونه ذات
العاقل او وصفا له الرابع ان قوله فان حصلت تلك الصورة
لك بوجه اخر غير الحلول فيك حصل التعقل غير ظ بل يكاد
يكون مصادرة الخامس ان قوله ومعلوم ان حصول الشيء
لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله
ان اراد به ان الحصول بالنظر الى القابل ممكن وبالنظر

الى الفاعل واجب فيكون حصوله للفاعل اوكد واوثق فلا يكون
دون حصوله للقابل فسلم لكن لا يظهر ان الحصول على اى وجه
كان يكفى فى حصول التعقل بل ربما كان هذا النحو من الحصول اعنى
الحصول للقابل وان كان اضعف من الحصول للفاعل فى معنى الحصول
والانكشاف شرطا للتعقل كما ان حصول السواد للقابل شرط الاتصاف
بالسواد وحصوله للفاعل وان كان اقوى من الحصول للقابل لا يستلزم
الاتصاف به وان اراد ان حصوله للقابل لما كان بغير صورة فكذلك
حصوله للفاعل يكون من غير صورة فمم لجواز ان يكون ذلك
مشروطا بامور لا توجد فى الفاعل السادس ان قولهم اذا حكمت
بكون العلتين اعنى ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا فى الوجود من غير
تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعنى المعلول الاول والعقل
له شيئا واحدا الحكم بحث اذ المعلول الاول بالاعتبارات الثلث
التى لا يزيد عليها فى الخارج علة للمعلولات الثلث المتباينة فى
الوجود كما تقرر فى موضعه فالعلل متحدة فى الوجود والمعلولات
متباينة فيه السابع ان القول بتعقل الواجب صور الموجودات

الكلية

الكلية والجزئية بواسطة حصولها فى الجواهر العقلية وتعقل
الواجب تلك الجواهر العقلية مع تلك الصور يفضى الى كون
علم الواجب بها متأخرا عن تعقل تلك الجواهر العقلية لتلك
الصور الحاصلة فيها على ان ارتسام صور الجزئيات المادية
فى الجواهر الغير الجسمانية المجردة ليس مستقيما على اصول
الفلاسفة لان المجرد عندهم لا يدرك الجزئيات المادية الا
بالات جسمانية ترتسم صور فى تلك الالات وليست تلك الالات
بل نفس تلك الجواهر المجردة معلولة لذاته تعالى بذاته فلا يجرى
فيها المقدمة التى مهدها لتحقيق هذا المطلب الثامن انه اذا كان
وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الواجب اياه وتعقل الواجب ليس
امرا صادرا عنه بالاختيار فان العلم والقدرة والارادة يتوقف عليها
الاختيار فلا يمكن صدورها بالاختيار والا يلزم الدور والتسلسل
فاذن لا يكون صدور المعلول الاول بالاختيار بالمعنى المتنوع
وهو ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كما انه لا يصدق ان شاء
علم وان لم يشأ لم يعلم وهو خلاف مذهبهم ويفضى الى شناعة

عظيمة بل محض الايجاب فان قلت اذا كان صدور الممكنات عن الواجب تعالى
بالاختيار والافعال الاختيارية مسبوقة بالعلم كما ذكرت فيلزم ان
يكون للحوادث وجود زائد في علمه تعالى اذ تعلق العلم باللاشيء المحض محال
بديهة وما يقول الظاهريون من المتكلمين من ان العلم قديم والحادث
لا يسمن ولا يغني من جوع اذ العلم ما لم يتعلق بالشيء لا يصير ذلك
الشيء معلوما فهو يفضي الى نفي كونه تعالى عالما بالحوادث في الازل تعالى
عن ذلك علوا كبيرا قلت المخلص ما اشرنا اليه سابقا من انه يعلم
بعلم البسيط الاجمالي جميع الاشياء وذلك العلم مبدا الوجود التفصيلي
في الخارج كما ان العلم الاجمالي فينا مبداء لحصول التفاصيل فيه فان
قلت هذا الوجود العلمي للممكنات صادر عن الواجب تعالى وهو فاعل
مختار فلا بد ان يكون مسبوقا بالعلم فيلزم ان يكون قبل هذا الوجود
وجود في علم الله تعالى وننقل الكلام الى الوجود السابق فاما ان يتسلسل
الوجودات او ينتهي الى وجود واجب وهما محالان قلت قد سبق انه الواجب
تعالى موجب بالنظر الى صفاته الذاتية وكما ان علمه ليس صادرا
عنه بالاختيار كذلك وجود الحوادث في علمه تعالى فان ذلك الوجود

عين

عين علمه بالذات وغيره بالاختيار فلا يحتاج هذا الوجود الى
سبق علمه بها ولا يخفى عليك انه لا يمكن ذلك في المعلول الاول على
التقرير الذي قرره شارح الاشارات لانه ليس له عنده وجودان ليكون
احدهما علميا وصدوره عنه بالايجاب والاخر خارجيا وصدوره
عنه بالاختيار بل له وجود واحد هو الخارجي وهو عين علمه تعالى
والقول بان هذا الوجود الخارجي باعتبار انه علم صادر عنه
بالايجاب وباعتبار انه موجود خارجي صادر عنه بالاختيار
تعسف لا تقبله الفطرة السليمة لانه باعتبار كونه علما ليس وجودا
اخر له حتى يصح كونه صادرا عنه بالايجاب بل اعتبار كونه علما
هو بعينه اعتبار وجوده الخارجي فانه بحسب هذا الوجود علم
لكونه جوهرا مجردا غير غائب عن مجرد وليس له وجود اخر
بحسب هذا العلم فان الصورة العلمية هي بعينها الصورة الخارجية
في العلم الحضوري واعلم ان ما ذكرناه جار على سياق مذهب
المتكلمين اذ ح لا يكون علمه تعالى عين ذاته ويكون الممكنات كلها
موجودة في علم الله تعالى على سبيل الاجمال ومعنى الاجمال كون العلم

واحداً والمعلوم متعدداً وهو علم بالفعل بجميع المعلومات لا بالقوة
كما توهم بعض المتأخرين من التمثيل الذي ذكره من حال المجيب عن
مسئلة يعلم جوابها اجمالاً فانه بيّنا ودالوهم انه ليس علماً بالفعل بل
بالقوة القريبة من الفعل فانه لو فرضنا ان الامر في المثال كذلك فليس
الحال في الممثل له هكذا والغرض من المثال توضيح وتقريب وقد
حقق ذلك في الكتب العقلية واما على مذهب الحكماء القائلين
بعلم عين ذاته فيبقى ان تلك الممكنات الموجودة في علم الله تعالى
هل هي قائمة بنفسها او بذاته تعالى كما هو مبسوط في الشفاء ولم يتعرض
بجوابه بل ردد بين الاحتمالات وقال انه لا يتجاوز الحق عنها ولم يعين
انه اى الاحتمالات هو الحق وقد نبّهنا له في تحقيق مذهبهم مقالة
قد ضاعت عنا ولم يتفق لنا اعادتها وعسى ان تيسر لنا بتوفيق
الله تعالى فان قلت على ما ذكرت من سياق مذهب المتكلمين يأتي الترديد
المذكور فان الممكنات الموجودة في علمه تعالى اما قائمة بانفسها
او بذاته تعالى قلت على اصولهم لا بأس بقيام الممكنات بحسب الوجود
العلمي بذاته تعالى فان الممكنات بحسب هذا الوجود هو العلم وهي

في هذ

في هذا الوجود متحدة يمكن ان يذهب الى الاحتمال الذي ابداه بعض المتأ
خرين من الفرق بين القيام بالعقل والحصول فيه ويقال ان الممكنات
حاصلة في العقل وليست قائمة به وقد صنعنا في هذا على ما ذكرناه في
بعض تعليقاتنا انما هو من حيث انه قد ذكره بعضهم بطريق الدعوى
ولا دليل له عليه واما بحسب الاحتمال فلا قدح فيه وانت خبير بانه لو
اجرى هذا الاحتمال على مذهب الحكماء ايضاً لم يبعد وح يكون الممكنات
موجودة في علمه تعالى الذي هو عين ذاته ولا تكون قائمة به ولا يمكن
حمل المثل الافلاطونية على ذلك والذي ذكر في نفيها انما يتوجه
اذا قيل بوجودها في الخارج كما لا يخفى على من له دراية وهذا اقرب
مما قيل من ان علمه تعالى بالممكنات منطوٍ في علمه بذاته لان ذاته علة ما هو
علة من الصفات معلومة له تعالى ومن جملة تلك الصفات انه مبدأ
للممكنات على الترتيب الواقع فيها فيعلم انه مبدأ لها فيعلمها بعلمه
بذاته من غير ان يؤدي الى كثرة في ذاته وصفاته فانه يعلمها اجمالاً
في ضمن علمه بذاته كما انا نعلم ذاتنا بالعلم الحضوري حيناً فاداً و
الا لم يكن علمنا بذاتنا على ما هو عليه وذلك لان كون العلم بالعلة

وهو بعينه العلم بالمعلول من دون حصول المعلول وصورته
مع ان المعلول مباين للعلة لا يخلوا عن كدر اذ المعقول من
العلم الاجمالي هو ان يكون العلم بالكل دفعة واحدة وينحل
الى العلوم بالاجزاء وينفصل اليها وليست المعلولات مما
ينحل اليها العلة فذلك يقتضي الى ان يكون العلم باحد المتضايفين
المشهورين هو بعينه العلم بالمضايف الآخر ولا يخفى بعده
فان قلت العلم بالعلة سبب للعلم بالمعلول كما هو المشهور
بخلاف في سائر المتضايفات قلت لو سلم ان ذلك فلا نم
ان العلم بها عين العلم بالمعلول والمطلوب ههنا ذلك لانا
نريد ان يتحقق علم الواجب بحيث لا يفضي الى الكثرة في صفاته
وذلك لا يحصل بمجرد الاستلزام واعلم انهم ذكروا ان علم الواجب
بغيره منطو في علمه بذاته وما بينوا كيفية الانطواء الا بان قالوا
ان ذاته علة للممكنات وعلمه بذاته على ما هي عليه منطو على علمه بالممكنات
اذ من جملة احوال ذاته كونه مبدأ لها فيتضمن علمه بذاته على
انهاد وهذا مما لا يقنع به ذو فطانة لان تلك الممكنات

مباينة

مباينة للواجب تعالى وحضور احد المتباينين لا ينطوي
في حضور الآخر ولو فرض بينهما اي نسبة كانت من العلية
وغيرها ولو صح ما ذكروه لكفى ان يقال ان من جملة احواله
كونه مغاير الممكنات وهو يعلم ذاته تعالى بجميع احواله فيتضمن
علمه بذاته علمه بجميع ما سواه ثم انهم ذكروا ان علمه تعالى
علم حضوري والمعلوم في العلم الحضوري هو بعينه الصورة
العينية من غير ان يكون هناك صورة اخرى فلا بد ان يكون
للمعلوم وجود في الخارج حتى تكون الصورة العينية بعينها هي
الصورة العلمية ومن البين ان وجود العلة ليس بعينه وجود
المعلول حتى يكون صورتها العينية منطوية على هذه الصورة
العينية فالمخلص لهم من ذلك ان يلتجاؤا الى ما ذكرناه
سابقا من تلك المعلولات معقولة بذواتها وهي باعتبار
كونها علما لله تعالى متقدمة عليها باعتبار كونها موجودات
خارجية وهي باعتبار كونها علما منسوبة اليه تعالى بالايجاب
لانها بذلك الاعتبار ليس مسبوقا بالعلم والارادة وباعتبار

وجودها الخارجي منسوبة اليه بالاختيار لانها مسبوقة بالعلم
الذي يغايرها بالاعتبار والارادة المنبعثة عنه وفيما اشرنا
اليه سابقاً هذا ما رأيناه ذكره وفي هذا المقام ولنا في تحقيق
مذهبهم كلام آخر يعلو عن طور علم الكلام وسيأتي عليها في رسالة
مفردة ان وفقنا الله تعالى المنعام فان قلت علم الواجب حضوري
وحضور الشيء عند نفسه يستلزم المغايرة بين الشيء ونفسه والتغاير
الاعتباري يستلزم ان لا يكون ذات الواجب تعالى من حيث هي
من غير اعتبار قيد عالماً بذاته من حيث هي او يكون من حيث
هي عالماً بذاته مع قيد والتفسير بعدم الغيبة لا يجدي لانه ايضاً
نسبة قلت عدم الغيبة نفي للنسبة ونفي النسبة قد تكون للوحدة
وانتفاء الاثنينية فلا يستدعي المغايرة وايضاً لا محذور
في ان يكون الذات مع اعتبار قيد عالماً بالذات من حيث هي
لان الذات مع القيد متحد في الوجود مع الذات من حيث هي
قادر على جميع الممكنات باتفاق المتكلمين والحكماء لكن القدرة
عند المتكلمين عبارة عن صحة الفعل والترك وعند الحكماء عبارة

عن كونه

عن كونه من حيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ومقدم
الشرطية الاولى بالنسبة الى وجود العالم دائم الوقوع وصدق
الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها ولا ينافي كذبهما ودوام
الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي الاختيار كما ان
العاقل ما دام عاقلاً يغمض عينيه كلما قرب ابرة من عينه بقصد
الغرز فيها من غير تخلف مع انه انما يغمضها بالاختيار وامتناع ترك
الاغماض بسبب كونه عالماً بضرره والترك لا ينافي الاختيار فاطلبه
من يكون تعين علمه عين ذاته فهو قادر على جميع الممكنات لان المقتضي
للقدرة هو الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان فاذا ثبت قدرته
على البعض ثبت على الكل ولان الامكان مشترك بين الممكنات ولابد
للممكن على تقدير وجوده من الانتهاء الى الواجب وقد ثبت انه
فاعل بالاختيار فيكون قادراً عليه ولان العجز عن البعض نقص
وهو على الله سبحانه تعالى وهو على كل شيء قدير قيل الاولى في اثبات
هذا المطلب بل سائر المطالب التي لا يتوقف ارسال الرسول عليها
ان يتمسك بالدلائل السمعية قلت كون شمول القدرة مما لا يتوقف

عليه ارسال الرسول بحسب نفسه لامر مسلم اذ لو فرض قدرته
على الارسال فقط لكفى في صدور الارسال منه تعالى لكن اثبات
ارسال الرسول يتوقف على اثبات شمول القدرة اذ طريق اثباته
ان المعجزة فعل الله تعالى خارق للعادة وقد صدر عنه تعالى حال دعوى
النبوة واذا خالف الفاعل المختار عادته حين استدعاء النبي
تصديقه بامر مخالف عادته دل ذلك الامر على تصديقه قطعا وهذا
يتوقف على اثبات كونه فعلا له تعالى وكونه فعلا له يثبت بشمول
القدرة اذ لا دليل لنا على ان خصوص المعجزة فعل الله تعالى ومقدوره
وان زعمه المعتزلة واحتمال وجوده لا يجدي نفعا فلا يتم ما قيل
الاولى في اثبات هذا المطلب بل سائر المطالب التي لا يتوقف
ارسال الرسول عليه ان يتمسك بالدلائل السمعية فيستدل على
شمول القدرة بقوله تعالى ان الله على كل شيء قدير وعلى شمول العلم
بقوله تعالى والله بكل شيء عليم ولنا انه مريد بجميع الكائنات الارادة
صفة مغايرة للعلم والقدرة توجب تخصيص احد المقدورين
بالوقوع قالوا نسبة الضدين الى القدرة سواء اذ كما يمكن ان يقع

بقدرته

بقدرته احد الضدين يمكن ان يقع بها الضد الاخر ونسبة
كل منهما الى الاوقات سواء اذ كما يمكن ان يقع في وقته الذي
وقع فيه يمكن ان يقع قبله او بعده فلا بد من مخصص يرجح احدهما
على الاخر ويعين له وقتا دون سائر الاوقات وهذا المخصص
هذه الارادة وهي قديمة اذ لو كانت حادثة لزم كونه تعالى محلا للحوادث
وايضا لاحتاجت الى ارادة اخرى ويتسلسل وهي شاملة لجميع الكائنات
لانه تعالى موجد لكل ما يوجد من الممكنات لما سبق من شمول القدرة
وكونه فاعلا بالاختيار فيكون مريدا لها لان الايجاد بالاختيار
يستلزم ارادة الفاعل ومن جملة الكائنات الشر والكفر
والمعصية فيكون مريدا لها خلافا للمعتزلة واستدلوا بوجوه
الاول ان الشرور والكفر والمعاصي غير مامور بها فلا يكون مرادة
اذ الارادة مدلول الامر ولا نسلم الثاني لو كانت مرادة لوجب
الرضاء بها لان الرضاء بما يريد الله تعالى واجب والرضاء بالكفر
كفر الثالث لو كانت مرادة لكان الكافر والعاصي مطيعا
بكفره ومعصيته لان الاطاعة تحصيل مراد المطاع الرابع قوله تعالى

ولا يرضى لعباده الكفر والرضاء هو الارادة والجواب عن الاول
ان الامر قد ينفك عن الارادة كامر المختبر فان السلطان لو توعد
بعقاب السيد على ضرب عبده من غير جناية للسيد فادعى السيد
مخالفة العبد له واراد تمهيد عذره بعصيان العبد له بحضور السلطان
فانه يأمر العبد ولا يريد منه الاتيان بالمأمور به لان مقصود
السيد ظهور عصيانه عند السلطان وعن الثاني ان الواجب
هو الرضاء بالقضاء لا بالمقضي والكفر مقتضى لا قضاء ومحصله
ان الانكار المتعلق بالمعاصي انما هو باعتبار المحل لا باعتبار الفاعل
فان الاتصاف بها منكر دون خلقها وايجادها اذ قد يتضمن مصالح
ومع قطع النظر عن ذلك لا حسن ولا قبح عقليين عندنا
يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد والرضاء انما يتعلق بايجادها
الذي هو فعل الله تعالى وعن الثالث بان الطاعة تحصيل ما امر
به المطاع لا تحصيل ما اراده قلت ويلزم ان يكون العبد في
المثال المذكور مع انه اتى بما يرضاه السيد وهو مخالفة الامر
عاصيا ولو خالفه ولم يأت بالمأمور به يكون مطيعا لانه اتى بما
يرضاه

برضاه السيد ولا شك انه لو علم السلطان حقيقة الحال لم يعاقب السيد
عند رفع صورة المخالفة ويمكن ان يقال الامر امران امر تكويني
يلزم منه وقوع المأمور به وهو يعم سائر الكائنات وامر تشريعي
وتدويني وعليه مدار الثواب والعقاب فالطاعة هو الاتيان بما
يوافق الامر الثاني والرضاء يترتب عليه دون الامر الاول اذ اخالف
الثاني **متكلم** باجماع الانبياء عليهم السلام على ذلك وليس معناه
ايجاد الكلام في الغير كما يقول المعتزلة لانه خالف النصوص ولا ضرورة
في صرفها عن الظواهر وسيأتي الكلام في تحقيق صفة الكلام انشاء الله
تعالى **حي** لان الحيوة عندنا صفة توجب صحة العلم والارادة وعند
الفلاسفة الحي هو الدراك الفعال وهي عندنا صفة زائدة على العلم
والارادة كما في سائر الصفات الكمالية **سميع بصير** للدلائل السمعية
وهما صفتان زائدتان عندنا كسائر الظواهر للآيات والاحاديث
وليسا راجعين الى العلم بالمسموعات والمبصرات كما يقول الفلاسفة
فبل الاولى ان يقال لما ورد الشرع بهما امنا بذلك وعرفنا انهما لا يكو
نان بالآلتين المعروفتين واعترافنا بعدم الوقوف على حقيقتهما

القصور نا ونقصاننا وهو منزه عن جميع صفات النقص
كما سبق من اجماع العقلاء على ذلك فلا شبه له اى لا يشبهه شيء في
الصفات لان صفاته من العلم والقدرة وغير ذلك اعلى واجل مما
في المخلوقات فان علمنا عرض ومحدث وقاصر ومستفاد من الغير
وعلمه قديم وكامل وذاتي وكذا الحال في سائر الصفات ولا ند له ولا مثل له
قيل الند هو المناوى المخالف في القوة والمثل هو المساوى في القوة و
قيل المثل هو المشارك في الحقيقة وهو اصطلاح المتكلمين والحكماء ولما
كان وجود الواجب وتعينه عين ذاته لم يكن له ماهية كلية فلا يشاركه
غيره فيها وقد يستدل عليه بانه لو كان له مثل لكان كل منهما ممتازا عن
الآخر بخصوصية فالوجوب والامكان ان كانا من لوازم الماهية المشتركة
مع الخصوصية فيلزم التركيب المنافي للوجوب ولا شريك له لقوله تعالى لا اله
الا هو وقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا واعلم ان التوحيد
اما بحصر وجوب الوجود او بحصر الخالقية او بحصر المعبودية والاول
قد مر الاشارة الى دليله في نفي المثل وقد يستدل عليه بانه لو تعدد الواجب
لذاته لكان مجموعهما ممكنا لاحتياجه الى كل واحد منهما فلا بد له من علة

فاعلية

علة فاعلية مستقلة وتلك العلة لا يكون نفس المجموع ولا احدهما ولا
غيرهما اما الاول فلاستحالة كون الشيء فاعلا لنفسه واما الثاني والثالث
فلامتناع كون الواجب معلولا للغير فتامل والثاني قد اشير اليه في الاية و
قد قيل انه دليل اقناعي لجواز ان يتفق فلا يلزم الفساد ويمكن ان يقال
ان التعدد يستلزم امكان التخالف وعلى تقدير التخالف اما ان يحصل مراد
احدهما او كليهما او لا يحصل شيء منهما والكل محال اما الاول فلاستلزامه كون
الآخر عاجزا فلا يكون خالقا وقد فرضنا انه خالق هذا خلف واما الثاني فلاستلزامه
اجتماع النقيضين واما الثالث فلاستلزامه ارتفاع النقيضين واما منع
استلزامه امكان التخالف بجواز ان يكونا متوافقين في الارادة بحيث يستحيل
اختلافهما اما لان مقتضاهما ايجاد الخير والغالب في الخير واما لان
ذاتهما يقتضي الاتفاق فالجواب انه لا يخلو ان يكون قدرة كل واحد منهما
وارادته كافية في وجود العالم او لا شيء منهما كافيا او احدهما كافية فقط
فعلى الاول يلزم اجتماع المؤثرين التامين على معلول واحد وعلى الثاني
يلزم عجزهما لانهما لا يمكن لهما التاثير الا بانضمام الاخر وعلى الثالث
لا يكون الآخر خالقا فلا يكون الها افمن يخلق كمن لا يخلق لا يقال انما يلزم العجز

اذا اتفق القدرة على الايجاد بالاستقلال اما اذا كان كل منهما قادرا على الايجاد
بالاستقلال ولكن اتفقا على الايجاد بالاشتراك فلا يلزم العجز كما اذا اتفقا
رجلين على حمل خشبة بالانفراد فقد يشتركان في حملها وذلك لا يستلزم عجزهما
لان ارادتهما تعلقت بالاشتراك وانما يلزم العجز لو اراد الاستقلال ولم
يحصل لانا نقول تعلق ارادة كل واحد منهما ان كان كافيا لزم المحذور الاول
وان لم يكن كافيا لزم المحذور الثاني والملازمتان بينتان يقبلان المنع
وما اورده من المثال في سند المنع لا يصلح للسندية اذ في هذه الصورة
ينقص كل واحد منهما من الميل فاعلا الذي يستقل في الحمل قدر ما يتم بالميل
الصادر من الآخر حتى ينقل الخشبة بمجموع الميلين وليس كل واحد منهما
بهذا القدر من الميل فاعلا مستقلا وفي بحثنا هذا ليس المؤثر الا تعلق
الارادة والقدرة ولا يتصور الزيادة والنقصان في شيء منهما وهذا وجه
متين من سوانح الوقت لا يبقى فيه للمنصف ريبة والله ولي التوفيق
والثالث وهو حصر المعبودية وهو ان لا يشترك بعبادة ربه احدا
فقد دل عليه الدلائل السمعية وانعقد عليه اجماع الانبياء وكلهم دعوا
المكلفين اولا الى هذا التوحيد ونهوا عن الاشتراك في العبادة

في العبادة

في العبادة قال الله تعالى اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما تعملون
ولا ظهير له اي معين له ولا يحل في غيره لا بطريق حلول الشيء في المكان
ولا بطريق حلول الصفة في الموصوف اما الاول فلتنزهه عن المكان
والتحيز لكونهما من خواص الاجسام والجسمانيات واما الثاني فلا
ستلزامه الاحتياج المنافي للوجوب والنصارى ذهبوا الى حلوله
في عيسى عليه السلام قال في المواقف ان النصارى اما ان يقولوا بحلول
ذاته في المسيح او حلول صفة تعالى كل منهما اما في بدن المسيح او نفسه
واما ان لا يقولوا بشيء من ذلك وح اما ان يقولوا اعطاه الله قدرة
على الخلق والايجاد اولا ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات وسماه
ابنا تشريفا واكراما كما سمى ابراهيم خليلا وهذه الاحتمالات
كلها باطل الا الاخير وما نقل عن الانجيل ان يوحنا وهو واحد
من الحواريين سأل من عيسى على نبينا وعليه السلام انك
تقول قال ابي كذا وامر ابي بكذا ارنا اباك فقال فقال عيسى عليه السلام
من رآني فقد رأى ابي واني حق وان الكلام الذي يكلمكم برلبس
من قبل نفسي يعني ابي الحال في وهو الذي يعمل هذه الاعمال التي

اصل من وصدق بانى وانى فى فعلى فرض صحته وعدم التحريف يكون الحلول
اشارة الى كمال اختصاصه به واطلاق الاب عليه بمعنى المبدا فان القدما
كانوا يسمون المبادى بالآباء وانت تعلم ان المتشابهات فى القران
وغيره من الكتب الالهية كثيرة وردها العلماء بالتاويل الى ما علم من
الدليل فلو ثبت لكان من هذا القبيل وذهب غلاة الشيعة الى
حلوله تعالى فى على واولاده وقالوا لا يمتنع ظهور الروحانى والصورة
الجسمانية كجبرائيل عم فى صورة دحية الكلبى فلا يبعد ان
يظهر الله فى صورة بعض الكاملين كعلى واولاده والائمة
المعصومين وانت تعلم ان الظهور غير الحلول وان الجبرائيل عم
لم يحل فى دحية الكلبى بل ظهر بصورته وهذا قرينة على
انهم لم يريدوا بالحلول معناه ولا يقوم بذاته حادث قيل
لانما يقوم به تعالى لابد ان يكون من صفات الكمال فلو كان
حادثا لكان خاليا عنه فى الازل والخلو عن صفة الكمال
نقص وهو منزه عن ذلك وهذا انما يتم اذا لم يكن له
صفة لا كمال ولا نقص فى وجودها وعدمها واورد على هذا

انه

برضاء السيد وهو مخالفة امره عاصيا ولو خالفه ولم يات بالمامور يكون م
مطيعا لا انه اتى بما يرضاه السيد ولا شك انه لو علم السلطان حقيقة الحال
لم يقم للسيد عذر فى صورة المخالفة ويمكن ان يقال الامر امران امر تكوينى
يلزم منه وقوع المامور به وهو جميع سائر الكائنات وامر تشريعى وتدوينى
وعليه مدار الثواب والعقاب فالطاعة هو الاتيان بما يوافق الامر
الثانى والرضاء يترتب عليه دون الامر الاول اذ خالق الثانى متكلم
باجماع الانبياء عليهم السلام على ذلك وليس معناه الايجاد الكلام فى الغير
كما يقول المعتزلة لانه خالف النصوص ولا ضرورة فى صرفها عن الظواهر
وسياتى الكلام فى تحقيق صفة الكلام انشاء الله تعالى حى لان الحيوة عندنا
صفة توجب صحة العلم والارادة وعند الفلاسفة الحى هو المدرك الفعال
وهى عندنا زائدة على العلم والارادة كما فى سائر الصفات الكاملة سميع بصير
للدلائل السمعية وهما صفتان زائدتان عندنا كسائر الصفات لظواهر
الايات والاحاديث وليسا راجعين الى العلم بالمسموعات والمبصرات كما تقول
الفلاسفة بل الاولى ان يقال لما ورد الشرع بهما امنا بذلك وعرفنا انهما
لا يكونان بالالتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما

المقصور ناو نقصاننا وهو منزه عن جميع صفات النقص كما سبق
من اجماع العقلاء على ذلك فلا شبه له اى لا يشبهه شئ فى الصفات
لان صفاته من العلم والقدرة وغير ذلك اعلى واجل مما فى المخلوقات فان
علمنا عرض ومحدث وقاصر ومستفاد من الغير وعلمه تعالى قديم وكامل
وذاتى وكذا الحال فى سائر الصفات ولا ند له ولا مثل له قيل الند هو المناو
اى المخالف فى القوة والمثل هو المساوى فى القوة وقيل المثل هو المشارك
فى الحقيقة وهو اصطلاح المتكلمين والحكماء ولما كان وجود الواجب
وتعينه عين ذاته لم يكن له ماهية كلية فلا يشاركه غيره فيها وقد استدل
عليه بانه لو كان له مثل لكان كل منهما متميزا عن الاخر بخصوصية فالوجوب
والتعين ان كانا من لوازم الماهية المشتركة يلزم اشتراك الكل فيه وان
كانا من لوازم الماهية المشتركة مع الخصوصية فيلزم التركيب المنافى
فى الوجوب ولا شريك له لقوله تعالى لا اله الا هو وقوله تعالى لو كان فيهما
الهة الا الله لفسدتا واعلم ان التوحيد اما بحصر وجوب الوجود او
بحصر الخالقية او بحصر المعبودية والاول قد مر الاشارة الى دليله فى نفى المثل
وقد يستدل عليه بانه لو تعدد الواجب لذاته لكان مجموعهما ممكنا لاحتياجه

الى كل

الى كل واحد منهما فلا بد له من علة فاعلية مستقلة وتلك العلة لا يكون
نفس المجموع ولا احدهما ولا غيرهما اما الاول فلاستحالة كون الشئ علة
لنفسه واما الثانى والثالث فلامتناع كون الواجب معلولا لغيره فانتفى
والثانى قد اشير اليه فى الآيات وقد قيل ان دليل الاتفاق بجواز ان يتفقا فلا
الفساد ويمكن ان يقال ان التعدد يستلزم امكان التخالف وعلى تقدير
التخالف اما ان يحصل مراد احدهما او كليهما او لا يحصل شئ منهما والكل
محال اما الاول فلاستلزامه كون الآخر عاجزا فلا يكون خالقا وقد فرض
انه خالق هذا واما الثانى فلاستلزامه اجتماع النقيضين واما الثالث
فلاستلزامه ارتفاع النقيضين فان منع استلزامه امكان التخالف
بجواز ان يكونا متوافقين فى الارادة بحيث يستحيل اختلافهما اما لان مقتضى
الايجاد التخير والغالب فيه الخير واما لان ذاتيهما يقتضى الاتفاق فالجواب
انه لا يخلو ان يكون قدرة كل واحد منهما وارادته كافية فى وجود العالم او لا
منهما كان او احدهما كافية فقط فعلى الاول يلزم اجتماع المؤثرين التامين
على معلول واحد وعلى الثانى يلزم عجزهما لانهما لا يمكن لهما التاثير الا باشتراك
الآخر وعلى الثالث لا يكون الآخر خالقا فلا يكون الها افمن يخلق كمن لا يخلق

لا يقال انما يلزم العجز اذا انتفى القدرة على الايجاد بالاستقلال اما اذا كان
كل منهما قادرا على الايجاد بالاستقلال ولكن اتفقا على الايجاد بالاشتراك
فلا يلزم العجز كما ان القادرين على حمل خشبة بالانفراد قد يشتركان في حملها
وذلك لانه يلزم عجزهما لان ارادتهما تعلقت بالاشتراك وانما يلزم العجز
لو اراد الاستقلال ولم يحصل لانا نقول تعلق ارادة كل واحد منهما ان كان
كافيا لزم المحذور الاول وان لم يكن كافيا لزم المحذور الثاني والملازمتان
بينتان بقيلان المنع وما اورده من المثال في سند المنع لا يصلح للسندية
اذ في هذه الصورة ينقص كل واحد منهما من الميل الذي يستقل في
الحمل قدر ما يتم بالميل الصادر من الاخر حتى ينقل الخشبة بمجموع
الميلين وليس كل واحد منهما بهذا القدر من الميل فاعلا مستقلا وفي
مبحثنا هذا ليس المؤثر الا تعلق الارادة والقدرة ولا يتصور الزيادة والنقصان
في شيء منهما وهذا وجه متين من سوانح الوقت لا يبقى فيه للمنصف
ريبة والله ولي التوفيق والثالث وهو حصر المعبودية والذلة للاشتراك
بعبادة ربه احد فقد دل عليه الدلائل السمعية وانعقد عليه اجماع الانبياء
عليهم السلام وكلهم دعوا المكلفين اولا الى هذا التوحيد ونهوا عن الاشتراك

في العبادة

في العبادات قال الله تعالى اتعبدون ما تنحتون والله خلقكم وما
تعملون ولا ظهير له اي لا معين له ولا يحل في غيره لا بطريق حلول الشيء
في المكان ولا بطريق حلول الصفة في الموصوف اما الاول فلتنزهه عن
المكان والحيز لكونهما من خواص الاجسام والجسمانية واما الثاني
فلاستلزامه الاحتياج المنافي للوجوب والنصارى ذهبوا الى
حلوله في عيسى عليه السلام وقال في المواقف ان النصارى اما يقولوا
بحلول ذاته في المسيح او حلول صفة تعالى كل منهما اما في بدن المسيح
او نفسه واما ان لا يقولوا بشيء من ذلك وح اما ان يقولوا اعطاه الله
قدرة على الخلق والايجاد اولا ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات و
سماه ابنا تشريفا واكراما كما سمى ابراهيم خليلا وهذه الاحتمالات
كلها باطل الا الاخير وما نقل عن انجيل ان يوحنا وهو واحد
من الحواريين سال من عيسى على نبينا وعليه السلام
انك تقول قال ابي كذا وامرني ابي بكذا ارنا اباك فقال عيسى
عليه س من رآني فقد رأى ابي وابي في وان الكلام الذي تكلم
به ليس من قبل نفسي بل من قبل ابي الذي في وهو الذي يعمل

هذه الاعمال التى عمل آمن وسدف اب واب فى فعله فرضه
وعدم التعريف بكون الحلول اشارة الى كمال اختصاص بر واهله
الاب عليه بمعنى المبدء فان القدماء كانوا يسمون المبادى
بالاباء وانت تعلم ان المتشابهات فى القرآن وغيره من الكتب
الالهية كثيرة وردها العلماء بالتأويل الى ما علم من الدليل
فلو ثبت لكان من هذا القبيل وذهب غلاة الشيعة الى حلوله
تعالى على واولاده وقالوا لا يمتنع ظهور الروحانى بالصورة
الجسمانية كجبرئيل فى صورة دحية الكلبى فلا يبعد ان
يظهر الله تعالى فى صورة بعض الكاملين كعلى واولاده والائمة
المعصومين وانت تعلم ان الظهور غير الحلول وان جبرئيل
عليه السلام لم يحل فى دحية الكلبى بل ظهر بصورته وهذا
قرينة على انهم لم يريدوا بالحلول معناه ولا يقوم بذاته حادث
قيل لانما يقوم به تعالى لابد ان يكون من صفات الكمال فلو كان حادثا لكان خاليا
عنه فى الازل والخلو عن صفة الكمال نقص وهو منزه عن ذلك وهذا
انما يتم اذا لم يكن لصفة الكمال والنقص فى وجودها وعدمها واورد على هذا

انه انما يكو

انه انما يكون الخلو نقصا لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون
زواله شرطا لحدوث هذا الكمال بان يتصف دائما بنوع كمال
يتعاقب افراده من الازل الى الابد واجيب عنه بانه اذا كان كل
فرد حادثا لكان النوع حادثا اذ لا وجود له الا فى ضمن الفرد
قلت وانت خبير بفساد ذلك كما سلف والوجه فى ابطال
هذا الاحتمال ما اسلفنا من ابطال الحوادث المتعاقبة الغير
المتناهية بجريان برهان التطبيق وغيره فيها هذا والمراد من
الحادث هنا الصفة الحقيقية واما الصفات الاضافية
والسلبية فيجوز التبدل فيها فى الجملة كخالقية زيد وعدم
خالقيته وذلك لان التبدل فيها انما هو بتغير ما اضيف اليه لا
بتغير فى ذاته تعالى كما اذا انقلب الشىء عن يمينك الى يسارك
وانت ساكن غير متغير والصفات الحقيقية التى يلزمها الاضافة
انما يتغير تعلقاتها دون انفسها لا يقال هذا الدليل جار فى
الاضافات والسلوب مع تخلف المدعى عنه لانا نقول لا نم جريان
الدليل فيها كلها فان مثل ايجاد العالم وخالقية زيد ليس من

صفات الكمال حتى يكون الخلو عنه في الازل نقصا بل قد ندعى ان الخلو
عنها في الازل كمال يظهر به استناده تعالى بالقدم الزماني كما استاثر
بالقدم الذاتي على انه يمكن ان يقال ان وجود العالم في الازل ممتنع
فلا يكون عدم ايجاده في الازل نقصا كما انه ليس عدم شمول القدرة
للممتنعات نقصا وما يقال من ان ازلية الامكان يستلزم امكان الازلية
فهو ليس بشيء كما بسطنا في بعض تعليقاتنا واما السلوب فلكونها
مثل سلب الجسمانية ولوازمها عنه تعالى فجريان الدليل فيها الا
بضرر لان المدعى غير متخلف عنه لامتناع الخلو عنها ولا يتحد
بغيره يطلق الاتحاد على ثلثة انحاء الاول ان يصير الشيء بعينه شيئا
اخر من غير ان يزول عنه شيء او ينضم اليه شيء وهذا ممتنع مطلقا
سواء كان في الواجب تعالى او في غيره لان المتحدين ان بقيا فهما اثنان
فلا اتحاد وان فنيا فهما معدومان فلا اتحاد وان فنى احدهما
وبقي الاخر فلا اتحاد ايضا بل بقي واحد وفنى اخر والثاني ان ينضم
اليه شيء فيحصل منهما حقيقة واحدة بحيث يكون المجموع شخصا
واحدا اخر كما يقال صار التراب طينا والثالث ان يصير الشيء

شيئا

شيئا اخر بطريق الاستحالة في جوهره او عرضه كما يقال صار الماء
هواء والابيض اسود والكل في حقه تعالى ممتنع اما الاول فلما مر واما الثاني
فلان احدهما ان لم يكن حالا في الاخر امتنع ان يتحقق منهما حقيقة واحدة
وهذا ضروري وان كان احدهما حالا في الاخر فلا يخلو من ان يكون
الواجب حالا في الاخر او بالعكس والاول ممتنع لاستغناء الواجب تعالى وامتناع
حلول المستغني والثاني ايضا ممتنع لانه لو كان المحل هو الواجب وهو مستغني
عن المحل لان الاحتياج ينافي الوجوب يكون الحال عرضا فلا يحصل منهما
حقيقة واحدة متحصلة غاية ان يحصل منهما حقيقة واحدة اعتبارية
واورد عليه بانه ربما كان الواجب مع الغير محلا للجزء الصوري كما في العناصر
الممتزجة التي تحدث بها صور المواليد ودعوى الاحتياج او الانفصال بين
الاجزاء المادية غير مسموع سلمنا ان الواجب هو المحل لكن لا نم انه لا يحصل
من الموضوع والعرض ماهية حقيقية بل الاشراقيون نفوا الصورة النوعية
الجواهرية وادعوا ان انواع الاجسام مؤلفة من الصورة الامتدادية والاعراض
القائمة بها كالسرير المركب من قطع الخشب والهيئة الاجتماعية التي هي عرض
واما الثالث فلان التغير لجوهره والعرض في حقه تعالى ممتنع لما مر من عدم

البدل في صفات الحقيقة ليس بجوهر اذ الجوهر هو الممكن المستغني
عن المحل او هو المتحيز بالذات وهو تعالى منزه عن الامكان والتحيز ولا عرض
لان العرض يحتاج الى المحل المقوم له والواجب مستغن عن غيره ولا جسم
لان الجسم مركب فيحتاج الى الجزء فلا يكون واجبا ولا في حيز ولا في جهة
لانهما من خواص الاجسام والجسمانية ولا يشار اليه بهنا وهناك
ولا يصح عليه الحركة والانتقال لما سبق والمشبهة منهم من قال انه
جسم حقيقة ثم افترقوا فقال بعضهم انه مركب من لحم ودم ومنهم
من وقال بعضهم هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء طوله سبعة
اشبار بشبر نفسه ومنهم من قال انه على صورة انسان فمنهم من يقول
انه شاب امرد جعد قطط ومنهم من قال انه شيخ اشمط الرأس ومنهم
من قال هو في جهة الفوق مماس للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه
الحركة والانتقال وتبدل الجهات وتأط العرش من تحته اطيط الرحل الجديد
تحت الراكب الثقيل وهو يفضل على العرش بقدر اربع اصابع ومنهم من قال
هو محاذ للعرش غير مماس له وبعده عنه بمسافة متناهية وقيل تكلف
هذا القائل عن جعل غير المتناهي محصورا بين حاصرين ومنهم من تستر

بالبلكفة فقال هو جسم لا كالاجسام وله حيز لا كالاحياز ونسبته
الى حيزه ليس كنسبة الاجسام الى احيازها وهكذا ينفي جميع
خواص الجسم عنه حتى لا يبقى الا اسم الجسم وهؤلاء لا يكفرون
بخلاف المصرحين بالجسمية واكثر مجسمة هم الظاهريون المتبعون
لظواهر الكتاب والسنة واكثرهم المحدثون ولابن تيمية ابي العباس
احمد واصحابه ميل عظيم الى اثبات الجهة ومبالغة في القدح في نفيها
ورأيت في بعض تصانيفه انه قال لا فرق عند بديهة العقل بين ان
يقال هو معدوم وبين ان يقال طلبته في جميع الامكنة فلم اجده ونسب
النافين للجهة الى التعطيل هذا مع علو كعبه في العلوم النقلية و
العقلية كما يشهد به من تتبع تصانيفه وتحصيل كلام بعضهم
في بعض مواضع ان الشرع ورد بتخصيصه تعالى بجهة الفوق كما خص
الكعبة بكونها بيت الله يتوجه اليها في الدعاء ولا يخفى انه ليس في هذا القدر
غائلة اصلا لكن بعض اصحاب الحديث من المتأخرين لم يرضوا بهذا
القول وانكسر كون الفوق قبلة الدعاء بل قبله هو بعينه الكعبة
قبلة الصلوة وقد صرح بكونه جهة الله حقيقية من غير تجوز

ولا الجهل ولا الكذب لانهما نقص والنقص عليه تعالى محال وانت تعلم
انه بعد قيام البرهان على انه تعالى عالم بجميع المعلومات وانه لا يجوز
عليه الكذب لا حاجة الى السلب الجهل واما الكذب فقد قيل ان من
جوز الخلف في الوعيد يلزمه تجويز الكذب عليه تعالى وبعضهم منع
ذلك زعما منه ان الكذب لا يكون الا في الماضي والخلف في المستقبل
وفساده ظ لان الكذب هو الخبر الغير المطابق للواقع سواء
كان في الماضي او في المستقبل ومن ثم كذب الله المنافقين فقال
تعالى الم تر الى الذين نافقوا يقولون لاخوانهم الذين كفروا من اهل
الكتاب لئن اخرجتم لنخرجن معكم ولا نطيع فيكم احدا ابدا وان
قوتلتم لننصرنكم والله يشهد انهم لكاذبون والوجه في دفعه ان
ايات الوعيد مشروطة بشروط معلومة من الايات الاخر والاحاديث
منها الاصرار وعدم التوبة ومنها عدم عفوه تعالى فيكون في قوة
الشرطية فلا يلزم الكذب اصلا ويمكن ان يقال المراد منها انشاء
الله الوعيد والتهديد لا حقيقة الاخبار فلا يتصف بالكذب
كما ذكره علماء العربية في مثل قولهم الضبي يقاوم الاسد الا

نشاء

الانشاء للتعجب في قوله تعالى رب اني وضعتها انثى انه لانشاء
التحسر وهو تعالى مرئي للمؤمنين يوم القيمة بعيان رؤسهم كما هو
مذهب الاشاعرة والسلف الصالح وخالفهم في ذلك غيرهم
وتحقيقه ان الابصار عبارة عن ادراك تام والكشاف بليغ يحصل
عقيب فتح البصر وهو في الشاهد انما يحصل بالمحاذات والقرب
وخروج الشعاع او الانطباع وفي حق الله تعالى في الاخرة يحصل هذا
الادراك بدون تلك الشرائط ولا يلزم من كون تلك الشرائط
شرطا في ادراكنا في هذه النشاة كونها شرطا في النشاة الاخرة اذ
في قدرة الله تعالى ان يخلق في البصر قوة يتمكن بها من ادراكه
تعالى من دون تلك الشرائط كما قال من غير موافقات ومقابلة
وجهة وعند الاشعري واتباعه تلك الشرائط اسباب عادية
فيجوز الابصار بدونها في هذه النشاة كاعمى الصين يرى
بقة اندلس وكل موجود ممكن الرؤية عنده كالاصوات والطعوم
والالوان واستدلوا على جواز الرؤية بالنقل والعقل اما النقل

قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام رب ارني انظر اليك
قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف
تراني وجه الاستدلال به امران الاول ان سؤال موسى عليه
السلام الرؤية يدل على امكانها لان العاقل فضلا عن النبي عليه
السلام لا يطلب المحال ولا احتمال لقوله بجهل موسى عليه السلام
بالاستحالة فان الجاهل بما لا يجوز على الله لا يصلح للنبوة اذ
الغرض منه هداية الخلق الى العقائد الحقة والاعمال الصالحة
ولا ريب في نبوة موسى عليه السلام وانه من اولي العزم الثاني انه
علق الرؤية على استقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق
على الممكن ممكن لان معنى التعليق الاخبار بوقوع المعلق على تقدير
وقوع المعلق به والمحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة واما
العقل فهو انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرهما والجواهر
كالطول والعرض في الجسم فلا بد من علة مشتركة بينهما يكون
هو المتعلق الاول للرؤية وذلك الامر اما الوجود او الحدوث
او الامكان والاخيران عدميان لا يصلحان لتعلق الرؤية بهما فلم
يبقى

يبقى الا الوجود وهو مشترك بين الواجب والممكنات فيجوز رؤيته عقلا
وان تعلم ان القول باشتراك الوجود مبني على مذهب الشيخ فانه ذاهب
الى ان وجود كل شيء عينه وانه لا اشتراك بين الوجودات الا في اللفظ
كما هو المشهور واوله صاحب المواقف بان مراد الشيخ انه ليس في الخارج
هويتان احديهما الوجود والاخرى الماهية فالاتحاد بينهما بحسب
التحقق لا بحسب المفهوم فلا ينافي في اشتراكهما في مفهوم مطلق الوجود
وهذا التأويل في غاية البعد وقيل ان الشيخ وان انكر اشتراك
الوجود اقام هذا الدليل على سبيل الزام المخالفين القائلين بالاشتراك
وقد ثبت وقوع رؤيته في الآخرة بالكتاب والسنة واما الكتاب فكقوله
تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة في والنظر في اللغة يكون بمعنى
الانتظار ويستعمل ح متعديا بنفسه كقوله انظرونا نقتبس من نوركم
اي انتظرونا هكذا قيل وفيه نظر وتأمل ويكون بمعنى التفكر والاعتبار
ويستعمل ح بفي يقال نظرت في الكتاب في ذلك الامر اي تفكرت فيه
وبمعنى الرأفة والتعطف ويستعمل ح باللام يقال نظر السلطان لفلان
اي رأف به وتعطف عليه وبمعنى الرؤية ويستعمل ح بالى والنظر في الاية

مستعمل بالى فوجب حمله على الرؤية وليس بمعنى الانتظار لان الاية وردت
بشرة للمؤمنين والانتظار يوجب الغم فلا يناسب سياق الاية واما
السنة فكقوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة
البدر والمعتمد فيه اجماع الائمة قبل حدوث المبتدعين على وقوع الرؤية
وهو مستلزم لجوازه على كون الاية محمولة على الظاهر المتبادر منها احتج
المنكرون بقوله تعالى لا تدركه الابصار وهو الرؤية وهو يدرك الابصار
لان الادراك المنسوب الى الابصار هو الرؤية والله تعالى تمدح بكونه لا يرى
وما يكون سلبه مدحا يكون وجوده نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه
والجواب عنه بوجوه الاول ان الادراك هو الرؤية مع الاحاطة
بجوانب المرئى وحقيقة النيل والوصول لقوله تعالى انا لمدركون اى
لملحقون والرؤية المقارنة للاحاطة اخص مطلقا من الرؤية المطلقة
فلا يلزم من نفيها بالمعنى الاول نفيها بالمعنى الثانى الثانى ان هذه
القضية رفع الايجاب الكلى ولا اقل من احتمال الاية لهذا المعنى بان يعتبر
اولا العموم ثم ورد السلب فيكون سالبة جزئية ومع الاحتمال لا يتم
الاستدلال الثالث انا لو سلمنا ان الاية عامة فى الاشخاص فلا نسلم

عمومها

عمومها فى الاوقات فانها سالبة مطلقة ونحن نقول بموجبها حيث
لا يرى فى الدنيا وما قيل من التمدح ليس فيه دليل على مطلوبهم بل هو حجة
لنا لانه لو امتنعت الرؤية لم يكن فيه تمدح انما التمدح للممتنع المتعزز بحجاب
الكبرياء مع امكان رؤيته ولان عدم رؤيته فى الدنيا مع كونه اقرب اليهم
من حبل الوريد كاف فى التمدح فلا ينافى فى رؤيته فى دار الاخرة وقوله
تعالى لموسى لن ترانى ليس فيه لا للتابيد بل للتاكيد ولهذا يقيد
بابدا ولو سلم انه للتابيد فانما يكون فى الدنيا كقوله تعالى ولن يتمنوه
ابدا بما قدمت ايديهم مع انهم يتمنون الموت فى الاخرة للخلاص عن العقوبة
ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن هذه العبارة ماثورة عن النبى عم
وفيه دليل على انه مريد للكائنات لان الجملة الثانية تنعكس بعكس
النقيض الى قولك كل ما يكون فهو ما شاء الله فكل كائن مراد وما ليس
بكائن ليس بمراده فالكفر والمعاصى بخلقه وارادته لما مر مرارا وهذا
كالمتفرع عنه اذ علم سابقا انه قد مر انه تعالى خالق الاشياء كلها
بالقدرة يتوقف على الارادة فيكون جميع الاشياء بخلقه وارادته
خلافا للمعتزلة فانهم ذهبوا الى ان افعال المكلفين ان كانت واجبة

فالله يريد وقوعه ويكره تركه وان كانت حراماً ما يريد تركه ويكره وقوعه
وان كانت مندوبة يريد وقوعه ولا يكره تركه وان كانت مكروهاً
فبعكسه فاما المباح وفعل غير المكلف فلا يتعلق بهما ارادة ولا كراهية
وقد سبق ذلك مع رده ولا يرضاه لقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر
هذا ايضاً قدم غني لا يحتاج الى شيء في ذاته وصفاته هذا ايضاً
معلوم مما سبق ولا حاكم عليه بل هو الحاكم على الاطلاق لقوله تعالى
له الحكم ولا يجب عليه شيء لان الواجب اما عبارة عما يستحق تاركه
الذم كما قاله بعض او عبارة عما قدر الله على نفسه ان يفعله ولا يتركه و
ان كان تركه جائزاً كما اختاره بعض الصوفية والمتكلمين كما يشعر به
ظواهر الآيات والاحاديث مثل قوله تعالى ثم ان علينا حسابهم وقوله
عليه السلام حاكياً عن الله تعالى يا عبادي اني حرمت الظلم على نفسي
والاول باطل لانه تعالى المالك على الاطلاق وله التصرف في ملكه كيف يشاء
فلا يتوجه الذم اصلاً على فعله من الافعال بل هو المحمود في كل فعاله
وكذا الثاني لانا نعلم اجمالاً ان جميع افعاله يتضمن الحكم والمصالح
ولا يحيط علمنا بحكمه ومصالحه فيدل على ان التزام رعاية الحكمة والمصلحة

لا يجب

لا يجب على الله تعالى لا يسأل عما يفعل وهم يسألون عما يفعلون وكذا
الثالث لانه ان قيل بامتناع صدوره خلاف عنه تعالى فهو ينافي ما صرح
في غير موضع من جواز الترك وان لم يقل به فات معنى الوجوب اذ ح يكون
محصله ان الله تعالى يفعله بطريق جري العادة وذلك ليس من الوجوب في شيء
بل يكون اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح كاللطف وهو ما يقرب
العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء
كبعثة الانبياء والمعتزلة اوجبوه عليه تعالى مستدلين بان ترك
اللطف يوجب نقض غرض التكليف فيكون اللطف واجباً عليه
والا لزم نقض الغرض لان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع
الا باللطف فلو كلفه بدونه يكون ناقضاً لغرضه كمن دعا غيره الى الطعام
وهو يعلم انه لا يجيب الا باستعمال نوع من التأدب فاذا لم يفعل الداعي
ذلك التأدب كان ناقضاً لغرضه وانت خبير بانه فرع على كون افعاله
معللة بالاغراض كما هو مذهبهم وهو باطل وبعد التنزل عن هذا المقام
انما يتمشى فيما يتوقف عليه الطاعة وترك المعصية وما يقرب الى
الطاعة ويبعد عن المعصية اعم من ذلك والاصلح ذهب معتزلة

بغداد الى وجوب الاصلح فى الدين والدنيا عليه تعالى ومعتزلة
بصرة الى وجوب الاصلح فى الدين فقط ومراد الفرقة الاولى بالاصلح
الاصلح فى الحكمة والتدبير ومراد الفرقة الثانية الانفع ويرد عليهم
ان الاصلح بحال الكافر الفقير المبتلى بالآلام والاسقام ان لا يخلقه
او يموت طفلا او يسلب عنه عقله بعد البلوغ ولم يفعل شيئا
من ذلك بل خلقه وابقاه حتى فعل ما يوجب خلوده فى النار وان
يكون ابقاء ابليس طول الزمان واقداره على اضلال العباد اصلح له
مع انه يوجب مزيد عذابه ولا يخفى ان مرادهم الاصلح بالنسبة
الى الشخص لا بالنسبة الى الكل من كما ذهب اليه الفلاسفة فى نظام
العالم ولذلك سال الاشعرى استاذه ابا على الجبائى عن ثلثة اخوة
عاش احدهم فى الطاعة واحدهم فى الكفر والمعصية والاخر مات
صغيرا فقال يثاب الاول ويعاقب الثالث ولا يثاب فقال الاشعرى
ان قال الثالث يا رب هلا عمرتنى فاصلح فادخل الجنة كما دخل
اخى المؤمن فاجاب الجبائى بان الرب يقول كنت اعلم انك لو عشت
لفسقت فدخلت النار ثم قال الاشعرى فان قال الثانى يا رب لم لم

تمتنى

تمتنى صغيرا حتى لا اعصى فلا ادخل النار كما امت الثالث فبهت
الجبائى وترك الاشعرى مذهبه واشتغل بتتبع آثار السلف الصالح
ونشر مذهبهم وهدم قواعد المعتزلة واهل البدع والاهواء و
من تلك القواعد انه يجب عليه تعالى العوض على الآلام واستدلوا
عليه بان تركه قبيح لانه ظلم والظلم قبيح فيكون فعله واجبا ولقد
ابطله الاشعرى بان القبح العقلى منتف والقبح الشرعى لا معنى
له فى حقه تعالى بل لو عذب المطيع ونعم العاصى لم يقبح منه ولا يجب الثواب
عليه فى الطاعة ولا العقاب على المعصية خلافا للمعتزلة والخوارج فانهم
اوجبوا عقاب صاحب الكبيرة اذا مات بلا توبة وحرموا عليه العفو
واستدلوا عليه بان الله تعالى وعد مرتكب الكبيرة بالعقاب فلو لم
يعاقب لزم الخلف فى الوعيد والكذب فى خبره وهما محالان واجيب
بان غايته عدم وقوعه ولا يلزم منه الوجوب على الله تعالى واعترض
عليه الشريف العلامة بانه يلزم جوازهما وهو محال لان امكان المحال
محال واجاب عنه بان استحالتهما ممنوعة كيف وهما من الممكنات التى
يشملها قدرة الله تعالى فان الكذب نقص والنقص عليه تعالى محال فلا

يكون من الممكنات ولا يشمله القدرة كما لا يشمل القدرة سائر وجوه
النقص عليه كالجهل والعجز ونفي صفة الكلام وغيرها من الصفات
الكمالية بل الوجه في الجواب ما اشرنا اليه سابقاً من ان الوعد و
الوعيد مشروطان بقبول وشروط معلومة من النصوص فيجوز
التخلف بسبب انتفاء بعض تلك الشروط وان الغرض منهما انشاء
الترغيب والترهيب على انه بعد التسليم انما يدل على استحالة وقوع
التخلف لا على الوجوب عليه اذ فرق بين استحالة الوقوع وبين الوجوب
عليه كما ان ايجاد المحال ممتنع في حق الله تعالى ولا يقال انه حرام عليه تعالى و
بل الوجوب والحرمة ونحوهما فرع القدرة على الواجب والحرام واعلم
ان بعض العلماء ذهب الى ان الخلف في الوعيد جائز على الله تعالى و
ممن صرح به الواحدي في تفسير الوسيط في قوله تعالى في صورة النساء
ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم الاية حيث قال والاصل في هذا
ان الله تعالى يجوز ان يخلف الوعيد وان كان لا يجوز ان يخلف الوعد
وبهذا وردت السنة عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فيما اخبرنا
ابو بكر احمد ابن محمد الاصفهاني حدثنا عبد الله بن محمد الاصفهاني
حدثنا

حدثنا زكريا بن يحيى الساجي وابو حفص السلمي وابو علي الموصلي
قالوا حدثنا هدبة بن خالد حدثنا سهيل بن ابي حزم حدثنا
ابن الثابت البناني عن انس بن مالك ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم قال من وعده الله تعالى على عمل ثواباً فهو منجزه ومن
اوعده على عمل عقاباً فهو بالخيار واخبرنا ابو بكر محمد بن عبد الله
بن حمزة حدثنا احمد بن الخليل حدثنا الاصمعي فقال جاء عمرو بن
عبيد الى ابي عمرو بن العلاء فقال يا ابا عمرو ايخلف الله وعده
قال لا قال افرأيت من وعده الله على عمل عقاباً ايخلف وعيده
فيه فقال ابو عمرو ومن العجمة اتيت يا ابا عثمان ان الوعد غير الوعيد
ان العرب لا تعد عيباً ولا خلفاً ان تعد شراً ثم لا تفعله بل ترى
ذلك فضلاً وكرماً وانما الخلف ان تعد خيراً ثم لا تفعله قال
هذا في العرب قال نعم اما سمعت قول الشاعر واني اذا اوعدته
او وعدته لمخلف ايعادي ومنجز موعدي والذي ذكره ابو عمرو مذهب
الكرام ويستحسن عند كل احد خلف الوعيد كما قال السري الموصلي
اذا وعد السراء انجز وعده وان اوعد الضراء فالعفو مانعه ولقد

احسن يحيى بن معاذ في هذا المعنى حيث قال الوعد والوعيد حق
فالوعد حق العباد على الله تعالى اذ ضمن لهم انهم اذا فعلوا ذلك ان
يعطيهم كذا ومن اولى بالوفاء من الله تعالى والوعيد حقه تعالى على
العباد اذ قال لا تفعلوا كذا فاني اعذبكم ففعلوا فان شاء عفى
وان شاء اخذ حقه واولاهما العفو والكرم لانه غفور رحيم
انتهى بلفظه وقيل ان المحققين على خلافه كيف وهو تبديل للقول
وقال الله تعالى ما يبدل القول لدي وما انا بظلام للعبيد قلت
ان حمل آيات الوعيد على انشاء التهديد فلا خلف لانه ليس خبرا
بحسب المعنى وان حمل على الاخبار كما هو الظاهر فيمكن ان يقال بتخصيص
المذنب المغفور عن عمومات الوعيد بالدلائل المفصلة ولا خلف
على هذا التقدير ايضا فلا يلزم تبديل القول واما اذا لم يقل باحد
هذين الوجهين فيشكل التفصي عن لزوم التبديل والكذب اللهم
الا ان يحمل آيات الوعيد على استحقاق ما اوعد به لا على وقوعه بالفعل
وفي الآية المذكورة اشارة الى ذلك حيث قال فجزاؤه خالدا فيها
بل ان ثاب بالطاعة فبفضله من غير وجوب عليه تعالى ولا استحقاق

من العبد

من العبد وكيف لا يكون كذلك وما يصدر عنه من الطاعات
انما هو بخلقه على انه لا يفي بشكر اقل قليل من نعمه فكيف يستحق عوضا
عليه تعالى وان عاقب بالمعصية فبعدله لانه لا حق لاحد عليه تعالى
والكل ملكه فله التصرف في ماله كيف يشاء ولا قبح منه اجمع الامة على
انه تعالى لا يفعل القبيح لكن الاشاعرة ذهبوا الى انه لا يتصور منه
القبح لان الحسن والقبح العقليين منتفيان والشرعيين لا تعلق
لهما بافعاله ولا ينسب اليه فيما يفعل او يحكم الى جور وظلم لمالكه
ونقرر والظلم قد يقال على التصرف في ملك الغير وهذا المعنى محال في حقه
تعالى لان الكل ماله فله التصرف فيه كيف يشاء وعلى وضع الشيء في غير
موضعه والله تعالى احكم الحاكمين واعلم العالمين واقدر القادرين
فكل ما وضع في موضع يكون ذلك احسن الوضع بالنسبة اليه وان
خفي وجه حسنه علينا وايضا علم انه لا قبح منه والجور والظلم
قبيح فلا ينسب افعاله واحواله اليهما يفعل الله ما يشاء ويحكم
ما يريد لا غرض لفعله الغرض هو الامر الباعث للفاعل على الفعل فهو
المحرك الاول للفاعل وبه يصير الفاعل فاعلا ولذلك قيل ان العلة الغائية

على فاعلية الفاعل والله تعالى اجل من ان ينفعل عن شيء
او يستكمل بشيء فلا يكون فعله معللا بالغرض وايضا كل من يفعل
لغرض فوجود ذلك الغرض بالنسبة اليه اولى من عدمه فلو كان لفعله
تعالى غرض لزم كونه مستكملا بغيره وهو ذلك الغرض واورد عليه
انه يجوز ان يكون الاولوية راجعة الى غيره لا اليه تعالى فلا يلزم الا
ستكمال بالغير ورد بانه ان كان حصول الاولى لغيره وعدم
حصوله لغيره متساويين بالنسبة اليه تعالى لا يكون باعثا له بديهة
وان كان حصوله له اولى لزم المحذور المذكور وما نشأ توهم من
ان الشخص قد يفعل فعلا لنفع غيره فانه في الحقيقة يفعله لنفع
نفسه فانه انما يفعله اذا كان نفع ذلك الغير اولى واحسن بالنسبة
اليه من عدم نفعه مثلا اذا احسن الى غيره لثواب الاخرة او لكونه
محبوبا له او متوقعا منه منفعة فظ واذا احسن اليه للترحم والعطوفة
عليه فلازالة رقة القلب اللازمة للجنسية كمن ينقذ حيوانا من
مهلكة فهو بالحقيقة لازالة الم الرقة عن نفسه والمعتزلة اثبتوا
لفعله غرضا وتمسكوا بان الفعل الخالي عن الغرض عبث وهو

نقص

وهو نقص فلا يجوز على الله تعالى ورد بان العبث هو الخالي عن المنفعة
والمصلحة لا الخالي عن الغرض وافعاله تعالى مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى
لكن لا شيء منها باعثا له على الفعل كما يشعر به قوله راعى الحكمة فيما خلق
وامر واودع فيها المنافع ولكن لا شيء منها باعثا له تعالى على الفعل وان كانت
معلومة له تعالى كما ان من يغرس غرسا لاجل الثمرة يعلم ترتب المنافع الاخر
على ذلك الغرس كالاستظلال به والانتفاع باغصانه وغيرهما والباعث
له على الغرس هو الثمرة لا غير فجميع تلك الفوائد والمصالح بالنسبة الى الله
تعالى بمنزلة ما سوى الثمرة بالنسبة الى الغارس والآيات والاحاديث
الموهمة بالعلل والاغراض مؤولة بتلك الحكم والمصالح اذا اتقنت ذلك
علمت ان ما قال شارح المقاصد من ان الحق تعليل بعض الافعال
لا سيما الاحكام الشرعية بالحكم والمصالح ظ كايجاب الحدود والكفارة
وتحريم المسكرات وما اشبه ذلك واما تعميم بان لا يخلو فعل من افعاله
عن غرض فمحل بحث كلام غير معقول فان اراد بالتعليل جعل تلك
الحكم غاية باعثة فلا شيء من افعاله واحكامه معللا بهذا المعنى
وان اراد به ترتبها على الافعال والاحكام فكل افعاله واحكامه تعالى

كذلك غاية الاعراف بعضها مما يظهر علينا وبعضها مما يخفى الا على الر
اسخين في العلم المؤيدين بنور الله وروح منه تفضلا ورحمة الاولى
ولا حاكم سواه هذا مما علم بما سبق فليس في للعقل حكم في حسن
الاشياء وقبحها وكون الفعل سبب للثواب والعقاب قالوا الحسن
والقبح يطلق على ثلثة معان الاول صفة الكمال والنقص الثاني ملائمة
الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة ولا نزاع في ان
هذين المعنيين ثابتان للصفات في انفسها وان ماخذهما العقل
ولا يختلف بالاعتبار الثالث تعلق المدح والذم عاجلا والثواب والعقاب
اجلا وهو محل الخلاف فانه عندنا ماخوذ من الشرع لاستواء الافعال
في انها في انفسها لا تقتضي المدح والذم والثواب والعقاب وانما صارت
كذلك بسبب امر الشارع حتى لو عكس الامر لانعكس الحال وهو عند
المعتزلة عقلي قالوا للعقل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة
حسن او قبح تقتضي مدح فاعله وثوابه او ذمه وعقابه لكن تلك الجهة
قد تدرك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار
وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا

وقد لا يدرك

وقد لا يدرك العقل بنفسه لا بالضرورة ولا بالنظر لكن اذا او
رد به الشرع علم ان فيه جهة محسنة كحسن صوم اخر يوم من رمضان
وقبح صوم اول يوم من شوال فادراك الحسن والقبح في هذا القسم
موقوف على كشف الشرع عنهما بالامر والنهي واما كشفه عنهما في القسمين
الاولين فمؤيد لحكم العقل ولا يتوقف عليه حكم العقل ثم ان الجمهور الا
والكل منهم ذهبوا الى ان حسن الافعال وقبحها لذواتها لا لصفة زائدة
عليها وذهب بعض المتقدمين منهم الى اسناد الحسن والقبح الى الصفات
وذهب بعض متأخريهم الى اثبات صفة في القبيح مقتضية لقبحه دون
الحسن اذ لا حاجة الى صفة توجب الحسن بل يكفيه انتفاء صفة
موجبة للقبح قال الجبائي ليس حسنها وقبحها بصفات حقيقية
بل بوجوه اعتبارات واوصاف اضافية يختلف بحسب الاعتبار كما في
لطم اليتيم للتاديب او الظلم والدليل على ان الحسن والقبح ليسا عقليين
ان العبد غير مستقل بايجاد فعل بل بينا ان فعل مخلوق الله تعالى فلا
يحكم العقل بالاستقلال على ترتيب الثواب والعقاب على افعاله فالحسن
ما حسنه الشرع والقبح ما قبحه الشرع لان افعال العباد كلها انما مخلوقة الله تعالى

ابتداء كما قال به الشيخ وانما ان الله تعالى يوجد فيهم داعيا وبانضمامه
يحصل الافعال وعلى الوجهين لا يحكم العقل باستقلاله بحسن شيء منها
وقبحه بالمعنى المذكور فمعنى قوله ما حسنه الشرع اذ لم يرد به نهي شرعي
تحريما او تنزيها كفعل الله تعالى والواجب والمندوب والمباح وهذا التعريف
يصدق على فعل البهائم وغير المكلف وكذلك ما قال المصنف في المواقف
القبيح ما نهي عنه شرعا والحسن بخلافه وقال في شرح المختصر المباح عند
اكثر اصحابنا من قبيل الحسن وفعل الله تعالى حسن ابداً بالاتفاق واما
فعل البهائم فقد قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم
وفعل الصبي مختلف فيه وليس للفعل صفة حقيقية او باعتبارية
باعتبارها حسن او قبح كما قال به بعض المعتزلة اذ كانت ولو عكس لكان
الامر بالعكس اي كان ما هو حسن قبيحاً وما هو قبيح حسناً وهو اي
الله تعالى غير متبعض ولا متجز لعله اراد باحدهما الاشتمال على الاجزاء
بالفعل وبالاخر الانقسام الفرضي والوهمي وهما من خواص الاجسام
والجسمانيات وهو منزه عن ذلك ولا حد له يمكن ان يراد به نفي
الاجزاء العقلية فان الحد مركب من الذاتيات ويمكن حمله على ما يرادف

النهاية

النهاية ومع جعل التبعض والتجزي على الاجزاء الخارجية والعقلية
ولا نهاية له لان النهاية من خواص المقادير والمصنف لم يبالغ في تهذيب
العبارة وتحريرها كما لا يخفى فان كثيراً ما يذكر ما لا حاجة اليه للعلم
به مما سبق صفاته واحدة بالذات اي كل واحد من صفاته الحقيقية
كالعلم والقدرة والارادة واحدة بالذات استدلوا عليه بان القدرة
مثلا لو تكثرت لكانت مستندة اما الى القادر او الموجب والاول
مح لاستلزامه التسلسل ولان صفاته تعالى قديمة والقديم لا يستند الى القادر
وكذا الثاني لان نسبة الموجب الى جميع الاعداد على السواء وليس
صدور البعض اولى من ... وقد عرفت ان التحقيق ان استناد
القديم الى القادر جائز ولكن لا مخلص عن التسلسل على هذا التقدير
في الصفات التي هي مبادي الاختيار ولا يخفى ان تساوي جميع الاعداد
مم لجواز ان يكون بعضها اولى من البعض في نفس الامر وان لم
يظهر لنا وجه الاولوية غير متناهية بحسب التعلق لان مقدو
راته ومعلوماته ومراداته غير متناهية اما المعلومات فظ لانه
يعلم الواجب والممكنات والممتنعات باسرها وهي غير متناهية

واما المقدورات فلان قدرته وارادته لا تقف عند حد لا يمكن
الزيادة عليه فهي غير متناهية بمعنى انه لا ينتهي الى حد لا يمكن تجاوزه
قلت لا حاجة في تعلق القدرة الى ذلك فان جميع الممكنات مقدورة له
بمعنى انه يصح منه فعل كل منها وتركه فجميعها متعلق القدرة بهذا المعنى
وان لم يكن اجتماعها في الوجود مقدورا بناء على استحالة الامور
الغير المتناهية مطلقا واما في تعلق الارادة فيمكن ان يقال الارادة
الازلية قد تعلقت في الازل بوجود الممكنات كل منها في الوقت الذي
يوجد فيه فجميعها متعلق الارادة دفعة واحدة وان كانت متعاقبة
في الوجود بحسب ما اقتضاه تعلق الارادة فلا حاجة في ابتناء
الى ذلك نعم لا بد من التبيين اذ الله تعالى صفات ذاتية لا تعلق بالغير كالحيوة
والبقاء عند الشيخ الاشعري فلا يتصور فيها الحكم بلا تناهي التعلقات
فما وجد من مقدوراته قليل من كثير لان ما وجد منها متناه و
مقدوراته غير متناهية بل لا نسبة بينهما من النسب المقدورية
ولا الزيادة والنقصان في مخلوقاته ما شاء الله كان وما لم يشاء
لم يكن ولله تعالى ملائكة وهي اجسام لطيفة قادرة على التشكلات

المختلفة

١

المختلفة ولا تذكر ولا تؤنث كما ورد في الكتاب والسنة والملائكة جمع
ملأك على القياس لان الهمزة متروكة لكثرة الاستعمال فلما جمعوها
ردوها والتاء لتأنيث الجمع وهو مقلوبة مالك من الالوكة وهي الرسالة
سموا به لانهم رسائل بين الله تعالى وبين الناس ذوو اجنحة مثنى
وثلاث ورباع وكان المراد تعدد الاجنحة لا الحصر في هذه
الاعداد لما روي انه عليه السلام رأى جبرائيل عم ليلة المعراج وله ستمائة
جناح منهم جبرائيل وهو ملك مقرب يتعلق به القاء العلوم و
تبليغ الوحي وميكائيل يتعلق به تعيين الارزاق واسرافيل يتعلق
به النفخ في الصور للموت والبعث وعزرائيل يتعلق به قبض الارواح خصهم
بالذكر لزيادة فضلهم وشهرتهم لكل واحد منهم اي الملائكة مقام
معلوم في المعرفة والقرب والائتمار بامره منها وامر الله تعالى قيل انهم لا يرتفعون
ولا ينزلون عن مقاماتهم وهذا قول الحكماء وبعض المتكلمين و
قيل ان الاية وهي قوله تعالى وما منا الا له مقام معلوم لا يدل على
نفي الترقي وتجويز الترقي وان نعلم انه ينافي في ظاهر ما قال جبرائيل
ليلة المعراج لو دنوت انملة لاحترقت لا يعصون الله ما امرهم في الماضي

ويفعلون ما يؤمرون في المستقبل وما صدر عنهم في قصة خلق
آدم عليه السلام من قولهم أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك
الدماء الآية لم يكن على سبيل الاعتراض بل على سبيل عرض الشبهة لهم فيها
ونسبة الافساد والسفك اليهم ليس غيبة كما توهم بل لنقل ذلك على ان الغيبة
لا يتصور في حق من لم يوجد وقولهم نحن نسبح بحمدك ونقدس لك ليس
من قبيل تزكية النفس والعجب بل لتتمة تقرير الشبهة واما ابليس فالاكثرون
على انه لم يكن من الملائكة كما هو ظاهر قوله تعالى كان من الجن واما
ما اشتهر من قصة هاروت وماروت ليس مقبولا عند كثير من
المحققين بل ذكر ابو العباس احمد بن تيمية ان السبب في انزالهما ان
السحر قد فشى في ذلك الزمان واشتغل الناس به واستنبطوا امورا غريبة
منه وكثر دعوى النبوة فبعث الله هذين الملكين ليعلمان الناس
ابواب السحر حتى تمكنوا من معارضة السحرة الكفرة وقيل انهما رجلان
سميا ملكين بالكسر وما يقال من انهما ملكان من اعظم الملائكة
علما وزهدا وديانة وشرفا فانزلهما الله لابتلائهما بما ابتلي
به بنو آدم وركب الله تعالى فيهما الشهوة ونهاهما عن الشرك والقتل

والزنا

والزنا وشرب الخمر والزهرة كانت فاجرة في الارض فوقعا بعد
ان شربا الخمر وقتلا النفس وسجدا للصنم وعلماها الاسم الاعظم
الذي كانا يعرجان به الى السماء فتكلمت الزهرة بذلك الاسم فصعدت
الى السماء فمسخها الله وصيرها هذا الكوكب ولم يقدر الملكان
على الصعود غير معقول ولا مقبول لان الفاجرة كيف قدرت على
الصعود فكيف مسخها الله وجعلها كوكبا مضيئا ولم يقدر الملكان
على الصعود مع انهما كانا يعلمان الاسم الاعظم الذي به صعدت
الفاجرة بل هما علماها فسياق هذه القصة يشهد بكذبها وليس
في كتاب الله تعالى وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يدل على صدقها
والقرآن وكذا سائر الكتب الالهية كلام الله غير مخلوق كما روي عن
النبي عليه السلام القرآن كلام الله غير مخلوق والانبياء اجمعوا على انه متكلم
وتواتر نقل ذلك منهم ولا يتوقف ثبوت النبوة على الكلام حتى لا يمكن
اثبات الكلام بالنقل عن الانبياء لجواز ارسال الرسل بان يخلق الله
تعالى فيهم علما ضروريا برسالتهم من الله تعالى في تبليغ احكامه ويصدقهم
بان يخلق المعجزة حال تكذيبهم فيثبت رسالتهم من غير توقف على ثبوت

الكلام ثم يثبت صفة الكلام بقولهم ولا خلاف بين اهل الملة فى
كونه تعالى متكلما لكن اختلفوا فى تحقيق كلامه تعالى وحدوثه وقدمه
وذلك لانهم لما رأوا قياسين متعارضين النتيجتين وهما كلام الله
صفة له وكل ما هو صفة له فقديم فكلام الله قديم وكلام الله مؤلف
من حروف مرتبة متعاقبة فى الوجود وكل ما هو حادث فكلام الله
حادث اضطروا الى القدح فى احد القياسين ضرورة امتناع حقية
النقيضين فمنع كل طائفة بعض المقدمات فالحنابلة ذهبوا الى
ان كلامه تعالى حروف واصوات وهى قديمة ومنعوا ان كل ما هو مؤلف
من حروف واصوات مرتبة فهو حادث بل قال بعضهم بقدم الجلد
والغلاف قلت ما بالهم لم يقولوا بقدم الكاتب والمجلد وصانع الغلاف
وقيل انهم منعوا اطلاق لفظ الحادث على الكلام اللفظى رعاية للادب
واحترازا عن ذهاب الوهم الى حدوث الكلام النفسى كما قال بعض
الاشاعرة ان كلامه تعالى ليس قائما بلسان او قلب ولا حالا فى مصحف
او لوح ومنع عن اطلاق القول بحدوث كلامه وان كان المراد هو
اللفظى رعاية للادب واحترازا عن ذهاب الوهم الى الكلام الازلى

والمعتزلة

والمعتزلة قالوا بحدوث كلامه وانه مؤلف من اصوات وحروف
وهو قائم بغيره ومعنى كونه متكلما عندهم انه موجد لتلك الحروف
الاصوات فى جسم كاللوح المحفوظ او جبريل او النبى عم او غيرها
كشجرة موسى عم فهم منعوا ان المؤلف من الحروف والاصوات
صفة الله تعالى والكرامية لما رأوا ان مخالفة الضرورة التى التزمها
الحنابلة اشنع من مخالفة الدليل وان ما التزمه المعتزلة من
كون كلامه صفة لغيره وان معنى كونه متكلما كونه خالقا للكلام
فى الغير مخالف للعرف واللغة ذهبوا الى ان كلامه تعالى صفة له
مؤلف من الحروف والاصوات الحادثة القائمة بذاته تعالى
فهم منعوا ان كل ما هو صفة له تعالى فهو قديم والاشاعرة قالوا
كلامه معنى واحد بسيط قائم بذاته قديم فهم منعوا ان كلامه
مؤلف من الحروف والاصوات ولا نزاع بين الشيخ والمعتزلة
فى حدوث الكلام اللفظى انما نزاعهم فى اثبات الكلام النفسى
وعدمه وذهب المص الى ان مذهب الشيخ ان الالفاظ
ايضا قديمة وافرد فى ذلك مقالة ذكر فيها ان لفظ المعنى يطلق

تارة على مدلول اللفظ واخرى على القايم بالغير والشيخ لما قال
الكلام هو المعنى النفسى فهم الاصحاب منه ان مراده به مدلول
اللفظ وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا
لدلالتها على ما هو الكلام الحقيقى حتى صرحوا بان الالفاظ
حادثة على مذهبه ولكنها ليست كلاما له حقيقة وهو الذى
فهموه له لوازم كثيرة فاسدة كعدم تكفير من انكر كلامية ما بين
دفتى المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله حقيقة
وكعدم المعارضة والتحدى بما هو كلام الله تعالى حقيقة وكعدم
كون المقروء والمحفوظ كلامه تعالى حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى
فساده على المتفطن فى الاحكام الدينية فوجب حمل كلام
الشيخ على انه اراد به المعنى الثانى فيكون الكلام النفسى عنده
امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو المكتوب
فى المصاحف المقروء بالالسن المحفوظ فى الصدور والمكتوب غير الكتابة
والمقروء غير القراءة والمحفوظ غير الحفظ وما يقال من ان الحروف
والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب انما هو فى التلفظ

لعدم

لعدم مساعدة الآلة ولا دلالة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوث
تلك الصفات المتعلقة بالكلام دون نفس الكلام جمعا بين الادلة
وتلقى هذا الكلام بعض المتأخرين بالقبول وقد قيل ان محمد بن عبد الكريم
الشهرستانى ذهب اليه فى نهاية الاقدام وبعضهم انكره اما اولا فلان
مذهب الشيخ ان كلامه تعالى واحد وليس بامر ولا نهى ولا خبر وانما
يصير احد هذه الاشيا بحسب التعلق وهذه الاوصاف لا تنطبق
على الكلام اللفظى والثانية تطبيقه على المعنى المقابل للفظ بعيد من
التكلف واما ثانيا فلان كون الحروف والالفاظ قائمة بذاته تعالى
من غير ترتب يفضى الى كون الاصوات مع كونها اعراضا سيالة
موجودة بوجود لا يكون فيه سيلان فهو سفسطة من قبيل ان يقال
الحركة توجد فى موضوعات من غير ترتب وتعاقب بين اجزائها واما
ثالثا فلانه يؤدى الى ان يكون الفرق بين ما يقوم بالقارى من الا
لفاظ وبين ما يقوم بذاته تعالى باجتماع الاجزاء وعدم اجتماعها بسبب
قصور الآلة فنقول هذا الفرق اذا اوجب اختلاف الحقيقة فلا يكون
القائم بذاته تعالى من جنس الالفاظ واذا لم يوجب وكان ما يقوم بالقا

وما يقوم بذاته تعالى حقيقة واحدة والتفاوت بينهما انما يكون بالا
جتماع وعدمه الذين هما عارضان عن تلك الحقيقة الواحدة
كما في بعض صفات الحقيقة تعالى مجانسا لصفات المخلوقات واما رابعا
فلان لزوم ما ذكره من الفساد وهو ان تكفير من انكر كون ما
بين الدفتين كلام الله تعالى انما هو اذا اعتقد انه من مخترعات البشر
اما اذا اعتقد انه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه ليس بالحقيقة صفة قائمة
بذاته تعالى بل هو دال على الصفة القائمة بذاته فلا يجوز تكفيره اصلا كيف
وهو مذهب اكثر الاشاعرة ما خلا المصنف ومن وافقه وما علم من الدين
في كون ما بين الدفتين كلام الله حقيقة انما هو بمعنى كونه دالا على ما
هو كلام الله حقيقة لا على انه صفة قائمة حقيقة بذاته تعالى كيف يدعى
انه من ضروريات الدين مع انه خلاف ما نقله من الاصحاب وكيف
يزعم ان هذا الحكم الفقهي من الاشاعرة انكر وانما هو من ضروريات
الدين حتى يلزم تكفيرهم حاشاهم عن ذلك واما خامسا فلان
الادلة الدالة على النسخ لا يمكن حملها على التلفظات لترجع الى الملفوظ
كيف وبعضها مما لا يتعلق النسخ بالتلفظ به كما نسخ حكمه وبقي تلاوته

ولنا

ولنا في تحقيق الكلام كلام يتوقف على تمهيد مقدمة وهي انه يثبت
الكلام النفسي فينا صفة نتمكن بها من نظم الكلمات وترتيبها على الوجه
الذي ينطبق على المقصود وهذه الصفة ضد الخرس وهي مبدأ الكلام
النفسي وهي غير العلم بمعلوم لنا فقد تعلق به علمنا ولم يتعلق به تلك الصفة
منا فليس كلامنا بل كلامنا هو الكلمات التي نرتبها في خيالنا لا غير وما
رتبه غيرنا فهو كلام الغير واذا تمهد ذلك فنقول كلام الله تعالى هو الكلمات
التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي بصفته الازلية التي هي مبدأ تاليفها وترتيبها
وهذه الصفة قديمة وتلك الكلمات مرتبة بحسب وجودها العلمي ازلية
ايضا وجودها العلمي وليس كلام الله تعالى الا ما رتبه الله تعالى بنفسه من غير
واسطة والكلمات لا تعاقب بينها في الوجود الخارجي وهي بحسب هذا
الوجود كلام لفظي وهذا الوجه سالم عما يلزم المذاهب المنقولة مثل ما يلزم
على مذهب الكرامية في كونه تعالى محلا للحوادث وعلى مذهب الحنابلة من قدم
الحروف والاصوات مع بداهة تعاقبها وتجددها وعلى ما هو كلام المتقدمين
الاشاعرة من ان الالفاظ والحروف ليس كلام الله تعالى بل معانيها وعلى ما
اوله المصنف كلام الشيخ من ان الاصوات مع كونها من الاعراض المتبادلة قائمة

بذاته من غير ترتيب والترتيب فيما القصود الآلة فانه يؤدي الى سفسطة
ظاهرة ولا يلزم على ذلك ما رتبه للقصر على معتقدي للاشاعرة من الحدود وذلك
فان المتحدث برح كلام الله تعالى وانكار كون ما بين الدفتين كلام الله يكون
كانكار كون ما بين اوراق ديوان الحافظ كلام الحافظ فيكون كفرا في حق القرآن
اذ ليس معنى كون هذا المكتوب كلام الله الا انه جعل اسم ذلك الكلام موجودا
بالوجود اللفظي ولعل المتأمل الصادق ممن رفض التعصب والجدال يشهد
بحقية هذا المقال واسماؤه توقيفية اي لا يجوز اطلاق اسم عليه تعالى لم
يرد به اذن الشارع قال في المواقف ليس الكلام في الاسماء الاعلام الموضوعة في
اللغات وانما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال فذهب
المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه بها جاز الاطلاق عليه
سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعا ولم يرد وكذا الحال في الافعال وقال
القاضي ابو بكر من اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه
عليه بلا توقف اذا لم يكن اطلاقه موهما لما لا يليق بكبريائه فمن ثمة لم يجز
ان يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم تسبقه غفلة ولا لفظ
الفقيه لان الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقة الجهل

واللفظ

واللفظ العاقل لان العقل علم مانع عن الاقدام على ما لا ينبغي مأخوذ من
العقال وانما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعي الى ما لا ينبغي ولا لفظ
الفطن لان الفطانة سرعة ادراك ما يراد تعريفه على السامع فيكون مسبوقة
بالجهل ولا لفظ الطبيب لان الطب علم مأخوذ من التجارب الى غير ذلك
من الاسماء التي فيها نوع من ايهام ما لا يليق في حقه تعالى وقد يقال لا بد مع
نفي ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف و
ذهب الشيخ الاشعري ومتابعوه الى انه لا بد من التوقيف وهو المختار لا
حتياطا احترازا عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم
ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لا بد من الاستناد الى اذن الشرع انتهى وذهب
الامام الغزالي الى جواز اطلاق ما علم اتصافه تعالى به على طريق التوصيف
دون التسمية لان اجراء الصفة اخبار بثبوت المدلول له فلا مانع
بخلاف التسمية فانه تصرف في المسمى ولا ولاية عليه الا للاب والمالك
ومن يجري مجراهما وهو تعالى منزه عمن يتصرف فيه هذا كلامه ويشكل
بلفظ خدا وتكرى وامثالهما في سائر اللغات مع شيوعهما من غير نكير
اللهم الا ان يقال لفظ خدا معناه خدا بنود اي موصود بذاته تعالى

وح يكون مراده فالواجب الوجود كما ذكره الامام الرازي في بعض تصانيفه
ويقال بمثل ذلك في اسمائه بحسب سائر اللغات ان امكن ولما اطلاق واجب
الوجود وصانع العالم وامثالهما فالظاهر انه بطريق التسمية والمعاد اى
الجسماني فانه متبادر عند اطلاق اهل الشرع اذ هو الذي يجب الاعتقاد
به ويكفر من انكره حق باجماع اهل الملل الثلث وبشهادة نصوص القرآن
في المواضع المتعددة بحيث لا يقبل التاويل كقوله تعالى اولم ير الانسان انا
خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم مبين وضرب لنا مثلا ونسي خلقه
قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل
خلق عليم قال المفسرون نزلت هذه الاية في ابي بن خلف خاصم النبي صلى
الله عليه وسلم واتاه بعظم قد رم وبلى ففته بيده وقال يا محمد اترى الله
يحيي هذا بعد ما رم فقال عليه السلام نعم ويبعثك ويدخلك النار وهذا
مما يقطع عرق التاويل بالكلية ولذلك قال الامام الانصاف انه لا يمكن الجمع
بين الايمان بما جاء به النبي عليه السلام وانكار الحشر الجسماني قلت
ولا الجمع بين القول بقدم العالم على ما يقال به الفلاسفة وبين الحشر الجسماني
لان النفوس الناطقة على هذا التقدير غير متناهية فيستدعي حشرها جميعا

ابدانا

ابدانا غير متناهية وامكنة غير متناهية وقد ثبت تناهي الابعاد بالبرهان
باعتراف منهم بخلق الاجسام ويعاد فيها الارواح باعادة البدن المعدوم
بعينه عند البعض المتكلمين بل اكثرهم وبان يجمع اجزائه المتفرقة كما كانت اولا
عند بعضهم وهم الذين ينكرون جواز اعادة المعدوم موافقة للفلاسفة
وهم قد يدعون بداهة استحالته ويزعمون اقامة الدلائل للتنبيه عليها منها
ما ذكره ابن سينا في التعليقات انه اذا وجد الشيء وفنا ثم اعيد وانعدم
وجوده في وقت آخر وعلم ذلك او شوهد علم ان الموجود واحد واما اذا
عدمه فليكن الموجود السابق ا وليكن المعاد الذي حدث ب وليكن
المحدث الجديد ج وليكن ب ج في الحدوث والموضوع والزمان وغير ذلك
لا مخالفة الا بالعدد فلا يتميز ب عن ج في استحقاق ان يكون ا منسوبا
اليه دون ج فان نسبة ا الى الامرين متشابهة من كل وجه الا في النسبة
التي ننظر فيها ويمكن ان تختلف فيهما ولا يمكن لكنهما اذا لم يختلفا فليس لا
يجعل لاحدهما وليس ان يجعل للاخر فان قيل انما هو اولى بب دون ج
لانه كان له ب دون ج فهو نفس هذه النسبة واسند الظن في بيان نفسه
بل يقول الخصم انما كان ب اولى بـ ا اذا صح مذهب من يقول ان الشيء يوجد

ينعدم من حيث هو موجود ويبقى من حيث ذاته بعينه ذاتاً لم ينعدم
من حيث هو ذات ثم اعيد اليه الوجود امكن ان يقال بالاعادة الذي يبطل
من وجوه اخر واذا لم يسلم ذلك ولم يجعل المعدوم في حال العدم ذاتاً ثابتة
لم يكن احد الحادثين مستحقاً لان يكون له الوجود السابق دون الحادث
الآخر بل اما ان يكون كل منهما معاداً او لا يكون واحد منهما معاداً واذا كان
المحمولان الاثنان يوجبان كون الموضوع لهما مع كل واحد منهما غيره نفسه مع
الآخر فان استمر موجوداً واحداً او ذاتاً ثابتة واحدة كان باعتبار الموضوع
الواحد القايم موجوداً او ذاتاً شيئاً واحداً وبحسب اعتبار المحمولين
شيئين اثنين فاذا فقد استمراره في نفسه ذاتاً واحدة يبقى الاثنينية الصرفة
لا غير هذا كلامه وربما يختلج الاوهام انه اذا عدم في الخارج يبقى في نفس
الامر بحسب ذلك الوجود كما لو كان ثابتاً في العدم ووجه التفصي ان الموجود
في الذهن بالحقيقة هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنية واتحادها
مع الموجود الخارجي بمعنى انها بعد التجريد عنه فليست اياه مطلقاً بالفعل
وايضاً كما ان المعدوم موجود في الذهن كذلك المبتدأ المفروض موجود
فيه ايضاً فليس نسبة الموجود الثاني الى المعدوم كنسبة الوجود الاول من نسبة
الى المبتدأ

الى المبتدأ المفروض فتأمل فانه دقيق وبالتأمل حقيق ومنها انه لو اعيد
المعدوم لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه فان الموجود سابقاً ولاحقاً
شيء واحد وورد عليه انه لا يلزم تخلل العدم بين وجودي الشيء الواحد و
استحالته اول المسئلة ولا يخفى عليك ان معنى تقدم الشيء على الشيء
مطلقاً عبارة عن كون وجود الشيء الاول متقدماً على وجود الشيء
الثاني واعتبر ذلك بالدور فانه يستلزم تقدم الشيء على نفسه بمعنى ان
يكون وجود الشيء مثلاً متقدماً على وجود نفسه فلو اعيد المعدوم لزم
تقدمه بالوجود على نفسه وكما يحكم العقل ببطلان تقدم الشيء على
نفسه تقدماً ذاتياً كما يلزم في الدور يحكم ببطلان تقدمه على نفسه تقدماً
زمانياً واستحال اعادة المعدوم تعين الوجه الثاني وهو ان يكون
الاعادة بجميع الاجزاء المتفرقة وتأليفها كما كانت اولاً لا يقال لو ثبت
استحالة اعادة المعدوم لزم بطلان الوجه الثاني ايضاً لان اجزاء البدن
المتشخص كبدن زيد مثلاً وان لم يكن لها جزء صوري لا يكون بدن
زيد الا بشرط اجتماع خاص وشكل معين فاذا تفرق اجزاؤه وانتفى
الاجتماع والشكل المعينان لم يبق بدن زيد ثم اذا اعيد فاما ان يعاد ذلك

الاجتماع والشكل بعينهما اولا وعلى الاول يلزم اعادة المعدوم وعلى الثاني
لا يكون المعاد بعينه هو البدن الاول بل مثله ويكون تناسخا ومن ثمه
قيل ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ لانا نقول انما يلزم التناسخ
لو لم يكن البدن المحشور مؤلفا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول اما
اذا كان كذلك فلا يستحيل اعادة الروح اليه وليس ذلك من التناسخ وان سمي
ذلك تناسخا كان مجرد اصطلاح فان الذي دل على استحالته الدليل تعلق
نفس زيد ببدن اخر لا يكون مخلوقا من اجزاء بدنه واما تعلقه بالبدن
المؤلف من اجزائه الاصلية بعينها مع تشكلها بشكل مثل الشكل السابق
فهو الذي نعني بالحشر الجسماني وكون الشكل والاجتماع بالتشخص
غير الشكل الاول والاجتماع السابق لا يقدح في المقصود وهو حشر
الاشخاص الانسانية باعيانها فان زيدا مثلا شخص واحد محفوظ
وحدته الشخصية من اول عمره الى اخره بحسب العرف والشرع ولذلك
يؤاخذ شرعا وعرفا بعد التبدل عما لزمه قبله فكما لا يتوهم ان في ذلك
تناسخا لا ينبغي ان يتوهم في هذه الصورة ايضا وان كان الشكل الثاني
مخالفا للشكل الاول كما ورد في الحديث ان يحشر المتكبرون كامثال

الذر وان ضرس الكافر مثل احد وان اهل الجنة جرد مرد مكحلون
والحاصل ان المعاد الجسماني عبارة عن عود النفس الى بدن هو ذلك
البدن بحسب الشرع والعرف ومثل ذلك التبدلات والمغايرات التي لا تقدح
في الوحدة بحسب العرف والشرع لا تقدح في كون المحشور هو المبتدا
فافهم ذلك واعلم ان المعاد الجسماني مما يجب الاعتقاد به ويكفر
منكره واما المعاد الروحاني اعني التذاذ النفس بعد المفارقة وتالمها
باللذات والالام العقلية فلا يتعلق التكليف باعتقاده ولا يكفر منكره
ولا منع شرعيا وعقليا من اثباته قال الامام في بعض تصانيفه اما
القائلون بالمعاد الروحاني والجسماني معا فقد ارادوا ان يجمعوا
بين الحكمة والشريعة فقالوا دل العقل على ان سعادة الارواح
بمعرفة الله تعالى ومحبته وان سعادة الاجسام في ادراك المحسوسات
والجمع بين هاتين السعادتين في هذه الحيوة غير ممكن لان الانسان
مع استغراقه في تجلي انوار عالم القدس لا يمكنه ان يلتفت الى شيء
من اللذات الجسمانية ومع استغراقه في استيفاء هذه لا يمكنه
ان يلتفت الى اللذات الروحانية وانما تعذر هذا الجمع لكون الارواح

البشرية ضعيفة في هذا العالم فاذا فارقت بالموت واستمدت من
عالم القدس والطهارة قويت وكملت فاذا اعيدت الى الابدان
مرة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع بين الامرين الاشبه ان
هذه الحالة هي الغاية القصوى من مراتب السعادات قلت سياق
هذا الكلام مشعر بان اثبات الروحاني انما من حيث الجمع بين الشريعة
والفلسفة فان اثباته ليس من مسائل الكلامية وهذا كما ان الرئيس
ابا علي مع انكاره المعاد الجسماني على ما بسطه في كتاب المعاد و
بالغ فيه فاقام الدلائل بزعمه على نفيه قال في النجاة والشفاء انه
يجب ان يعلم ان المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من
طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذي للبدن عند
البعث وخيرات البدن وشروره معلومة لا يحتاج الى ان تعلم وقد
بسطت الشريعة الحقة التي اتانا بها سيدنا محمد صلى الله
عليه وسلم حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن
ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني وقد صدقه
النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالقياس الى

الانفس

الانفس وان كانت الاوهام منا تقصر عن تصورها الان وسياق
هذا الكلام مشعر بان اثباته للمعاد الجسماني ليس من حيث الحكمة
بل من حيث الشريعة فان التمسك بالدليل النقلي ليس وظيفة الفلسفة
فلا يتوهم ان اثباته من المسائل الحكمية بل هو اراد ان يجمع بين الفلسفة
والشريعة وكذا المجازاة والمحاسبة لظواهر النصوص المتكثرة المشعرة
بالجزاء والحساب والحكمة في الحساب مع انه تعالى يعلم تفاصيل اعمال العباد
ان يظهر فضائل المتقين ومناقبهم وقبائح العصاة ومثالبهم على اهل العرصات
تتميما لمسرة الاولين وحسرة الآخرين والصراط للنصوص المتتابعة في
الكتاب والسنة وهو جسر ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد
من السيف يجوز عليه جميع الخلائق من المؤمنين والكفار وعلى ذلك
حمل قوله تعالى وان منكم الا واردها وانكره كثير من المعتزلة منهم القاضي
عبد الجبار متمسكين بانه لا يمكن العبور على مثل ذلك فايجاده عبث
ولو امكن ففيه تعذيب الانبياء والصالحين ولا عذاب عليهم يوم القيمة
ورد بان العبور عليه امر ممكن بحسب الذات غايته انه خرق عادة والانبياء
والاتقياء يجوزون عليه من غير تعب ونصب فمنهم كالبرق الخاطف

ومنهم كالريح الهابة الى اخر ما ورد فى الحديث **والميزان حق**
وهو عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال وليس علينا البحث عن كيفيته
بل نؤمن به ونفوض كيفيته الى الله تع وقيل يوزن به صحائف الاعمال
وقيل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية
وعلى هذا يندفع شبهة المعتزلة وهى ان الاعمال اعراض وقد عدمت
فلا يمكن اعادتها وعلى تقدير اعادتها لا يمكن وزنها وعلى تقدير امكانه مقا
ديرها معلومة لله تع فوزنها عبث ووجه الاندفاع ظ والحكمة فى الوزن
مثل الحكمة فى الحساب على انه ليس يجب علينا بيان وجه الحكمة فان افعال
الله تع غير معللة بالاغراض ولا يجب عليه شئ والميزان عند بعض السلف
لاحد له كفتان ولسان وساقان وروى فى الحديث وذكر بلفظ الجمع
فى قوله تع ونضع الموازين بالقسط للاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان
وخلق الجنة والنار اى هما مخلوقتان الآن لقوله تع اعدت للمتقين
واتقوا النار التى اعدت للكافرين ولقصة آدم وحوا ولم يرد نص
صريح فى تعيين مكانهما والاكثر على ان الجنة فوق السموات السبع
وتحت العرش لقوله تع عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله

صلى الله

صلى الله عليه وسلم سقف الجنة عرش الرحمن وان النار تحت الارضين
وقال المعتزلة انهما ليستا مخلوقتين الآن بل يخلقان يوم الجزاء لانهما
لو كانتا موجودتين فاما فى عالم الافلاك او فى عالم العناصر او فى عالم
اخر والكل باطل اما الاولان فلانه ورد فى التنزيل ان عرض الجنة كعرض
السموات والارض فكيف يوجد الجنة والنار فيهما واما الثالث فلانه
يستلزم الخلاء بينهما والجواب منع امتناع الخلاء بينهما وعلى تقدير التسليم
يمكن ان يكون الفرجة مملوءة بجسم اخر قلت اذا كانت الجنة فوق السموات
السبع وتحت العرش كما هو ظاهر الحديث يكون عرضها كعرض السموات
والارض من غير اشكال وقد يستدل المعتزلة على مذهبهم بان فعل الله
تعالى لا يخلو عن حكم ومصالح والحكمة فى خلق الجنة والنار المجازات بالثواب
والعقاب وذلك غير واقع قبل يوم القيمة اجماعا من المسلمين فلا فائدة فى
خلقهما الآن فيكون ممتنعا والجواب انه لا يجب عليه تع رعاية المصلحة والحكمة
عندنا ولئن سلمنا فلا نم انحصار الفائدة فى المجازاة وان سلم فلا نم
انه غير واقع قبل يوم القيمة اذ قد ورد فى الحديث انه يفتح للمؤمنين فى
قبره باب الى الجنة وللكافرين باب الى النار وان المؤمن يصل اليه من روح

الجنة والكافر يسر اليه المكروه من النار ويخلد اهل الجنة في الجنة
واما الكافر فيخلد في النار مطلقا وقال الجاحظ وعبد الله العنبري
ان دوام العذاب انما هو في حق الكافر المعاند دون المبالغ في الاجتهاد
العاجز بعد ذو سعه ولم يهتد اليه لا لتقصير منه ولا يكلف الله نفسا
الا وسعها وفي المنقذ للامام حجة الاسلام كلام يقرب منه بعض
القرب والجمهور يستدلون بظواهر الكتاب والسنة والاجماع المنعقد
قبل ظهور المخالفين على ان الكفار كلهم مخلدون في النار والمؤمنين
كلهم مخلدون في الجنة بعد ان يعذب عصاتهم بقدر المعصية او يعفو عنهم
واما الاطفال فالجمهور على ان اطفال المشركين في النار لما روي ان
خديجة رضي الله عنها سألت النبي وقيل من علم الله منه الايمان والطاعة
على تقدير بلوغه ففي الجنة ومن علم الله منه الكفر والعصيان ففي
النار وقال النووي في شرح صحيح مسلم الصحيح ان اطفال المشركين من
اهل الجنة وقال المعتزلة انهم لا يعذبون بل هم خدم اهل الجنة لقوله
تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى ولا تجزون الا ما كنتم تعملون قلت
هذا الدليل لا يدل على كونهم خدم اهل الجنة ولا بد لهم من دليل آخر

ولا يخلد

ولا يخلد المسلم صاحب الكبيرة في النار وان مات بلا توبة خلافا
للمعتزلة والخوارج بل يخرج آخرا الى الجنة تفضلا لا وجوبا والدليل على
عدم خلودهم قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايمان خير ورؤيته
لا يكون قبل دخول النار اجماعا بعد خروجه فلا يكون مخلدا فيها ولقوله
صلى الله عليه وسلم من قال لا اله الا الله دخل الجنة والآيات المشعرة بخلود
صاحب الكبيرة محمولة على المكث الطويل جمعا بين الآيات فان الخلود حقيقة
في المكث الطويل بل اعم من ان يكون معه الدوام اولا وقالت المعتزلة ان
صاحب الكبيرة ان لم يتب ليس مؤمنا ولا كافرا وقالت
الخوارج انه ليس بمؤمن بل مرتكب الذنب مطلقا صغيرة
او كبيرة كافر واختلف العلماء في تعريف الكبيرة فقيل قرينة وهو قاصر
وقيل ما قرن بحد او تعزير او وعيد بنص الكتاب او السنة او علم ان
مفسدته كمفسدة ما قرن به احد الثلثة او اكثر منه او اشعر بتهاون
المرتكب بالدين اشعارا مثل اشعار اصغر الكبائر كما لو قتل رجلا يعتقد
انه معصوم الدم فظهر انه يستحق دمه او وطئ زوجته وهو يظنها
اجنبية وقال الروياني من اصحاب الشافعي رضي الله عنه الكبائر عشر

الامور قتل النفس بغير الحق والزنا واللواطة وشرب الخمر والسرقة واخذ
المال غصبا والقذف وشرب كل مسكر يلحق بشرب الخمر وشرط في الغصب
ان يبلغ دينارا وضم اليها شهادة الزور واكل الربا والافطار في نهار
رمضان بلا عذر واليمين الفاجرة وقطع الرحم وعقوق الوالدين والفرار
يوم الزحف واكل مال اليتيم والخيانة في الكيل والوزن وتقديم الصلوة على
وقتها وتاخيرها عن وقتها بلا عذر وضرب المسلم بغير حق والكذب
على النبي صلى الله عليه وسلم عمدا وسب الصحابة وكتمان الشهادة بلا
عذر واخذ الرشوة والقيادة بين الرجال والنساء والسعاية عند السلطان
ومنع الزكوة وترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مع القدرة ونسيان
القرآن بعد تعلمه واحراق الحيوان بالنار وامتناع المرأة من الزوج بلا سبب
واليأس من رحمة تعالى والامن من مكره تعالى واهانة اهل العلم وحملة
القرآن والظهار واكل لحم الخنزير وفي وجه تاخير صلوة واحدة الى ان
يخرج من وقتها ليس بكبيرة والغيبة والشهادة لو اعتاد به **والعفو**
عن الصغائر والكبائر بلا توبة والمراد بالعفو ترك عقوبة الجرم والستر
عليه بعد المؤاخذة **جائز** لقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر

مادون

ما دون ذلك لمن يشاء وليس المراد بعد التوبة لان الكفر بعد التوبة
ايضا كذلك فيلزم تساوي ما نفى الله عنه الغفران وما اثبت له **والشفاعة**
لرفع العذاب ورفع الدرجات **حق لمن اذن له الرحمن** من الانبياء
والمؤمنين بعضهم ببعض لقوله تعالى يومئذ لا تنفع الشفاعة الا من
اذن له الرحمن ورضي له قولا وقوله تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه
وعند المعتزلة لما لم يجز العفو عن الكبائر بدون التوبة لم يجز الشفاعة
واما الصغائر فيعفو عنها عندهم قبل التوبة وبعدها فالشفاعة
عندهم لرفع الدرجات **وشفاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم لاهل**
الكبائر من امته لقوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من امتي
وهو حديث صحيح وبذلك يبطل مذهب المعتزلة في انكارهم الشفاعة
في الكبائر مستدلين بقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا
ولا يقبل منها شفاعة واجيب عنه بمنع دلالته على العموم في الاشخاص
والاحوال ولئن سلم يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة **وهو**
مستشفع فيهم اي مقبول الشفاعة فيهم هو عليه السلام مستشفع في جميع
الجن والانس الا ان شفاعته في الكفار لتعجيل فصل القضاء فتخفف

عنهم احوال يوم القيمة وللمؤمنين للعفو ورفع الدرجات فشفاعته عامة
كما قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين ولا يرد مطلوبه لقوله
تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى ولما ورد في الحديث ان الله يقول
اشفع تشفع وسل تعط وهو عليه السلام لا يرضى الا باخراج من كان في قلبه
مثقال ذرة من الايمان من النار وهذا هو الشفاعة الكبرى التي خص بعض
العلماء المقام المحمود به وعذاب القبر للمؤمنين الفاسق وللكافر حق لقوله
تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا
آل فرعون اشد العذاب وقوله تعالى على سبيل الحكاية ربنا امتنا اثنتين
واحييتنا اثنتين والمراد بالاماتتين والاحيائين الاماتة الاولى ثم الاحياء
في القبر ثم الاماتة فيه ايضا بعد سؤال منكر ونكير ثم الاحياء للحشر
ولقوله عليه السلام ان احدكم اذا مات عرض عليه مقعده بالغداة و
العشي ان كان من اهل الجنة فمن اهل الجنة وان كان من اهل
النار فمن اهل النار فيقال هذا مقعدك حين يبعثك الله يوم القيمة
وقوله عليه السلام استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه و
قوله عليه السلام القبر اما روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران

ونقل

ونقل العلامة التفتازاني عن السيد ابي الشجاع ان الصبيان
يسألون وكذا الانبياء لا يسألون لان السؤال عن النبي عليه السلام
عن نفس النبي وانت خبير بانه لا يدل على عدم السؤال مطلقا بل على
عدم السؤال عن نبيه فقط وذلك ايضا في النبي الذي لا يكون تبعا لملة
نبي آخر واختلف الناس في عذاب القبر فانكره قوم بالكلية واثبته آخرون
ثم اختلف هؤلاء فمنهم من اثبت التعذيب وانكر الاحياء وهو خلاف
العقل وبعضهم لا يثبت التعذيب بالفعل بل قال تجتمع الآلام في جسده فاذا
حشر احس بها دفعة وهذا انكار لعذاب القبر بالحقيقة ومنهم من قال
بالاحياء لكن من غير اعادة الروح ومنهم من قال بالاحياء واعادة الروح
معا ولا يلزم ان يرى اثر الحيوة فيه حتى ان الماكول في بطن الحيوانات
يحيى ويسأل وينعم ويعذب ولا ينبغي ان ينكر لان من اخفى النار في الشجر
الاخضر قادر على اخفاء العذاب والتنعيم قال الامام الغزالي في الاحياء
واعلم ان لك ثلث مقامات في التصديق بامثال هذا احدها وهو الا
ظهر والاصح والاسلم ان تصدق بان الحية مثلا موجودة تلدغ الميت
ولكن لا نشاهد ذلك لان العين لا تصلح لمشاهدة تلك الامور الملكوتية

وكل ما يتعلق بالآخرة فهو من عالم الملكوت اما ترى ان الصحابة كيف
كانوا يؤمنون بنزول جبرائيل عليه السلام وما كانوا يشاهدونه
ويؤمنون بانه صلى الله عليه وسلم يشاهده فان كنت لا تؤمن بهذا
فتصحيح الايمان بالملائكة والوحي اهم عليك وان اذا امنت وجوزت ان
يشاهد النبي صلى الله عليه وسلم ما لا يشاهده الامة فكيف لا تجوز
هذا في الميت المقام الثاني ان تذكر امر النائم فانه يرى في نومه حية تلدغه
وهو يتألم بذلك حتى تراه في نومه يصيح ويعرق جبينه وقد ينزعج
من مكانه كل ذلك يدركه من نفسه ويتأذى به كما يتأذى اليقظان و
هو يشاهده وانت ترى ظاهره ساكنا ولا ترى حواليه حية والحية مو
جودة في حقه والعذاب حاصل ولكنه في حقك غير مشاهد واذا كان
العذاب ألم اللدغ فلا فرق بين حية تتخيل او تشاهد المقام الثالث
انا نعلم ان الحية بنفسها لا تؤلم بل الذي يلقاك منها هو السم ثم السم ليس
هو الالم بل عذابك في الاثر الذي يحصل فيك من السم فلو حصل مثل ذلك
الاثر من غير سم لكان ذلك العذاب قد توفر وقد كان لا يمكن تعريف ذلك
النوع من العذاب الا بان يضاف الى السبب الذي يفضي اليه في العادة والصفات

المهلكات

المهلكات تنقلب موذيات ومولمات في النفس عند الموت فيكون الامها
كالام لدغ الحيات من غير وجود الحيات فان قلت ما الصحيح في هذه
المقامات الثلث فاعلم ان من الناس من لم يثبت الا الاول وانكر ما بعده
ومنهم من انكر الاول واثبت الثاني ومنهم من لم يثبت الا الثالث وانما
الحق الذي انكشف لنا بطريق الاستبصار ان كل ذلك في حيز الامكان وان
من ينكر بعض ذلك فهو لضيق حوصلته وجهله باتساع قدرة الله تعالى
وعجائب تدبيره فينكر من افعال الله تعالى ما لم يأنس به ولم يألفه وذلك
جهل وقصور بل هذه الطرق الثلث في التعذيب ممكن والتصديق
بها واجب ورب عبد يعاقب بنوع واحد من هذه الانواع ورب يجمع عليه
الانواع الثلث هذا هو الحق فصدق به وسؤال منكر ونكير حق لقوله
عليه السلام اذا قبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما
منكر والاخر نكير فيقولان ما كنت تقول في هذا الرجل فان كان مؤمنا
فيقول هو عبد الله ورسوله اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان
محمدا عبده ورسوله فيقولان قد كنا نعلم انك تقول هذا ثم يفسح له
في قبره سبعين ذراعا في سبعين ذراعا ثم ينور له فيه ثم يقال له نم فيقول

ارجع الى اهلي فاخبرهم فيقولان نم كنومة العروس الذي لا يوقظه الا احب
اهله اليه حتى يبعثه الله من مضجعه ذلك وان كان منافقاً فيقول
سمعت الناس يقولون فقلت مثلهم لا ادري فيقولان قد كنا نعلم انك
تقول ذلك فيقال للارض التئمي عليه فتلتئم عليه فيختلف اضلاعه فلا يزال
فيها معذباً حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك وانكر الجبائي وابنه
والبلخي تسمية الملكين منكراً ونكيراً وقالوا انما المنكر ما يصدر عن
الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير انما هو تقريع الملكين له وهو خلاف
ظاهر الحديث والاحاديث الصحاح الدالة على عذاب القبر وتنعيمه وسؤال
الملكين اكثر من ان تحصى بحيث يبلغ القدر المشترك منها حد التواتر
وان كان كل واحد منها خبر الاحاد واتفق عليه السلف الصالح قبل ظهور
المخالفين وانكره مطلقاً ضرار بن عمرو وبشر بن المريسي واكثر متاخري
المعتزلة وبعض الروافض متمسكين بان الميت جماد فلا يعذب وما سبق
حجة عليه ومن تامل في عجائب الملك والملكوت وغرائب صنعه تعالى لم يستنكف
عن قبول امثال هذا فان للنفس نشأت وهي في كل نشأة تشاهد
صوراً تعرضها في تلك النشأة فكما انا نشاهد في المنام صوراً لا نشاهدها
في اليقظة

في اليقظة كذلك نشاهد في حال الانخلاع عن البدن اموراً لم نكن
نشاهدها في الحيوة والى ذلك يشير قول من قال الناس نيام فاذا ماتوا
انتبهوا **وبعثة الرسل** جمع رسول وهو من ارسله الله تعالى الى الخلق ليدعوهم
اليه بالاوامر والنواهي الشرعية **بالمعجزات** جمع معجزة وهو امر يظهر بخلاف
العادة على يد من يدعي النبوة عند تحدي المنكرين على وجه يدل على صدقه
ولا يمكنهم معارضته ولها سبعة شروط الاول ان يكون فعل الله تعالى او
ما يقوم مقامه من التروك الثاني ان يكون خارقاً للعادة الثالث ان
يتعذر معارضته الرابع ان يكون مقروناً بالتحدي ولا يشترط التصريح
بالتحدي بل يكفي قرائن الاحوال الخامس ان يكون موافقاً للدعوى فلو قال
معجزتي كذا ففعل خارقاً آخر لم يدل على صدقه السادس ان لا يكون ما ادعاه واظهره
مكذباً له فلو انطق الضب فقال انه كاذب لم يعلم صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه
بخلاف ما لو قال معجزتي اني احيي الميت فاحييه فيكذبه فان الصحيح انه
لا يخرج عن المعجزة لان الاحياء معجزة وهو غير مكذب وانما المكذب هو ذلك
الشخص بكلامه وهو بعد الحياة مختار في تصديقه وتكذيبه فلا يقدح
تكذيبه السابع ان لا تكون المعجزة متقدمة على الدعوى بل مقارنة لها

او متأخرة بزمان يسير معتاد مثله والخوارق المتقدمة على دعوى النبوة كرامات

من لدن آدم الى نبينا عليه السلام حق اما نبوة آدم فبالآيات الدالة على

انه امر ونهي مع القطع بانه لم يكن في زمانه نبي آخر فهو بالوحي لا غير و

كذا السنة والاجماع فانكار نبوته على ما نقل عن بعض البراهمة كفر وا

علم السمنية واكثر البراهمة ينكرون النبوة مطلقا وبعض البراهمة قالوا

بنبوة آدم فقط والصابئة بنبوة شيث وادريس فقط وبعض

اليهود بانكار نبوة غير موسى على ما يعلم من تقاعدهم كلامهم بعض من

شاهدناه منهم وجمهور اليهود والمجوس والنصارى ينكرون نبوة

نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وبعض النصارى وبعض اليهود ينكرون رسالته

الى غير العرب وهو خلاف النص حيث قال الله تعالى قل يا ايها الناس اني

رسول الله اليكم جميعا الى النبي صلى الله عليه وسلم كان مختصا بالعرب لفشو

الشرك فيهم دون اهل الكتاب فاسد فانهم لاختلال دينهم بالنسخ

والتحريف كانوا في ضلال مبين **ومحمد صلى الله عليه وسلم خاتم الانبياء**

اما نبوته فلانه ادعى النبوة واظهر الخوارق وكلاهما بلغ حد التواتر

على ان القرآن الكريم الذي اوصل الينا موجود محفوظ وقد دعا المخالفين

مرارا عديدة الى المعارضة باتيان اقصر سورة من مثله فلم يقدروا عليه

وعدلوا عن المعارضة بالحروف الى المضاربة والمقارعة بالسيوف ولم يأت من

زمنه صلى الله عليه وسلم الى هذا الزمان احد بمثله ولا بما يدانيه فيتوالى كان اعجازه

للاسلوب البديع والتأليف العجيب المخالف لما يعهد من فصحاء العرب في كلامهم

في المطالع والمقاطع كما ذهب اليه بعض المتكلمين او لكونه في اعلى درجة العليا من

الفصاحة والبلاغة بحيث لا يقدر البشر على مثله كما ذهب اليه الجمهور

او المجموع للامرين كما قال القاضي او لصرف الله اياهم عن المعارضة مع القدرة

كما ذهب اليه النظام اذ كان من سخيف الكلام او صرفهم بان سلبهم العلوم التي

يحتاجون اليها في المعارضة ثبت نبوته عليه السلام على ان المعجزات الغير القرآن

والمتواتر كل منها فالقدر المشترك بينها متواتر كشجاعة علي وسخاوة حاتم

وهو كاف في اثباتها وسيرته الطاهرة واحواله قبل النبوة وبعدها وخلقه

العظيم وبيانه للمعارف الالهية والدقائق الحكمية التي يعجز عنها افاضل الحكماء

مع انه عليه السلام نشأ بين قوم غلب فيهم الجاهلية ولم يمارس الخط والتعلم و

التأدب وغير ذلك من شمائله الكريمة التي يعرفها اولو الالباب هي اقوى دليل على نبوته

صلى الله عليه وسلم واما كونه خاتم الانبياء **ولا نبي بعده** فلقوله تعالى ولكن

رسول الله وخاتم النبيين ولقوله عليه السلام لعلي رضي الله عنه انت مني
بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي وقال اهل السنة لما كان فائدة
الشرع دعوة الخلق الى الحق وارشادهم الى مصالح المعاش والمعاد واعلامهم
الامور التي يعجز عنها عقولهم وتقرير الحجج القاطعة وازاحة الشبه الباطلة وقد
تكفلت هذه الشريعة الغراء بجميع هذه الامور على الوجه الاتم الاكمل بحيث
لا يتصور عليه مزيد كما يقطع عنه قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم
نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا فلم يبق بعده حاجة الى بعث نبي بعده فلذلك
ختم به النبوة واما نزول عيسى عليه السلام ومتابعته لشريعته فهو مما يؤكد
كونه خاتم النبيين والانبياء معصومون من الكفر قبل الوحي وبعده ومن
الكبائر عمدا والعصمة عندنا ان لا يخلق الله تعالى فيهم ذنبا وعند الفلاسفة ملكة
تمنع الفجور فاجمع اهل الملل والشرائع كلها على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب
فيما دل المعجزة على صدقهم فيه صفيها كدعوى الرسالة وما يبلغونه من
الله تعالى وفي جواز صدوره فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان خلاف فمنعه الا
كثرون وجوزه القاضي ابو بكر واما سائر الذنوب فان كان كبيرة فهم معصومون
عن تعمده واما صدوره سهوا او على سبيل الخطأ في التأويل فقال المص في المواقف

انه

انه جوزه الاكثرون وقال العلامة الشارح قدس سره المختار خلافه وفي الصغائر
المشعرة بالخسة كسرقة لقمة عمدا او سهوا خلافا للجاحظ وبعض المعتزلة فانهم
يجوزونه سهوا بشرط ان يتنبهوا عليه وعن الصغائر الغير المشعرة ايضا عمدا
كما ذكره العلامة التفتازاني في شرح المقاصد لكن قال في شرح العقائد
واما الصغائر فيجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائي واتباعه ويجوز سهوا
بالاتفاق الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة لكن المحققين
اشترطوا ان ينتبهوا عليه هذا كله بعد الوحي واما قبله فلا دليل على امتناع
صدور الكبيرة ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده
لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية واذا تقرر هذا فما نقل عن الانبياء
ما يشعر بمعصيتهم فما كان منقولا بطريق الاحاد فمردود وان كان منقولا بطريق
التواتر فمصروف عن ظاهره ان امكن والا فمحمول على ترك الاولى او كونه قبل
البعثة قلت هذا كلامه ولا يخفى ما بين اوله وآخره من التنافي واختير في المواقف
وشرحه انهم معصومون في زمان نبوتهم عن الكبائر مطلقا اي سهوا
وعمدا وعن الصغائر عمدا هذا والمحققون من المحدثين والسلف
الصالح على عصمتهم من الصغائر عمدا والكبائر مطلقا من البعثة وما

بشعر بعبده والمعصية عنهم محمول على ترك الاولى فان حسنات الابرار
سيئات المقربين **وهم افضل من الملائكة العلوية** عند الاكثر الاشاعرة
ومن الملائكة السفلية بالاتفاق وعامة البشر من المؤمنين ايضاً افضل
من عامة الملائكة وعند المعتزلة والى عبد الله الحليمي والقاضي ابي بكر
منا الملائكة افضل والمراد بالافضل اكثر ثواباً وذلك لان عبادة الملائكة
فطرية فلا مزاحم لهم عنها بخلاف عبادة البشر فان لهم مزاحمات فيكون
عبادة اشق وقد قال النبي عليه السلام افضل العبادات احمزها اى اشقها
قلت وعلى هذا اندفع ما يتوهم من اساءة الادب مع الملك كفر ومع احاد
المؤمنين ليس بكفر فيكون الملك افضل لان ذلك انما يدل ان الملك اشرف بسبب
كثرة مكالمته مع المبدا في الترائي وقلة الوسائط الى الله لا افضل بمعنى
كونه اكثر ثواباً عند الله **واهل بيعة الرضوان** وهم الذين قال الله تعالى فيهم
لقد رضي الله عن اذ يبايعونك تحت الشجرة **واهل غزوة بدر** وهم الذين حاربوا
مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بقرب قليب بدر وكانوا ثلثمائة وثلثة عشر شخصاً
والكفار تسعمائة وخمسين قد تعاضدت الاحاديث الصحيحة في شانهم
انهم **من اهل الجنة** وقد عدهم الامام البخاري في جامع الصحيح وقد سمعنا

من مشايخ

من مشايخ الحديث ان الدعاء عند ذكرهم مستجاب وقد جرب ذلك
وكذا فاطمة وخديجة والحسن والحسين وعائشة وسائر ازواج الرسول
وكرامات الاولياء حق وهي امور خارجة للعادة يظهر على يد المؤمن المتبع
العارف بالله تعالى وصفاته متوجه بكلية قلبه الى جناب قدسه غير مقرون
بدعوى النبوة وبذلك تمتاز عن المعجزة وبالصفات المذكورة للمؤمن عن الا
ستدراج كما يقع لبعض الفسق والظلمة من الكفرة احياناً استدراجاً لهم
وزيادة في غيهم حتى يأتيهم امر الله وهم غافلون كما قال الله تعالى فلما نسوا ما
ذكروا به فتحنا عليهم ابواب كل شيء حتى اذا فرحوا بما اوتوا اخذناهم بغتة فاذا
هم مبلسون فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين وقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا رايت الله يعطي العبد ما يحب وهو مقيم
على معصيته فانما ذلك استدراج ثم تلا فلما نسوا ما ذكروا به الآية وعن المعو
وهي ما يظهر عن عوام المسلمين عند اضطرارهم تخليصاً لهم من المحن
والبلايا والاستاد ابو اسحق منا والمعتزلة ينكرون كرامات الاولياء اذ
ح يشتبه بالمعجزة ورد بانها تمتاز عنها بعدم مقارنة التحدي وبانها تكون
معجزة للنبي وكرامة للولي الذي ظهرت على يده والدليل على حقيقتها قصة مريم

واصف بن برخيا وما تواتر عن غيرهما من الاولياء امة نبينا عليه السلام
بحيث لا يستطيع العاقل انكاره وقلما يكون لما شاهد بعضها او تواتر لديه
بحيث يمتنع عنده تواطؤ المخبرين على الكذب يكرمهم الله بها من يشاء ويختص
برحمته من يريد فيه اشعار بوجه تسميتها بالكرامات ولو قال يكرم الله بها من
يريد ويختص برحمته من يشاء لكان اوفق لنظم القرآن واعلم ان مسئلة الامامة
ليست من الاصول التي يجب على كل مكلف معرفتها عند اهل السنة والجماعة
لكن لما جعلها الشيعة من الاصول ودعوا فيها امورا مخالفة لمذهب الجمهور
جرت عادة المتكلمين بايرادها في ذيل النبوة حفظا لعقائد عامة المسلمين
عن الخطاء والخلل وصونا لهم عن الوقوع في مهاوي الزلل كما قال المص رحمه
والامام حق بعد النبي صلى الله عليه وسلم ابو بكر الصديق لقبه النبي عليه السلام
بذلك واسمه عبد الله بن ابي قحافة ثبت امامته بالاجماع وان توقف فيه بعضهم
اولا فان الصحابة قد اجتمعوا يوم وفات رسول الله صلى الله عليه وسلم في
سقيفة بني ساعدة فقال الانصار للمهاجرين منا امير ومنكم امير فقال
لهم ابو بكر منا الامراء ومنكم الوزراء واحتج عليه بقوله صلى الله عليه وسلم الائمة
من قريش فاستقر رأي الصحابة بعد المشاورة والمراجعة على خلافة ابي بكر

واجمعوا

واجمعوا على ذلك وبايعوه وبايعه بعد ذلك علي رضي الله عنه على رؤوس الاشهاد
بعد توقف منه ولقب بخليفة رسول الله صلى الله عليه فصار امامته مجمعا عليه
من غير مدافع ولم ينص رسول الله صلى الله عليه وسلم على احد خلافا
للبكرية فانهم زعموا النص على ابي بكر رضي الله عنه والشيعة فانهم يزعمون النص
على علي اما نصا جليا واما خفيا والحق عند الجمهور نفيهما ثم عمر
الفاروق الفارق بين الحق والباطل برأيه الصائب ثبت امامته بنص
الامام والاجماع فان ابا بكر بعد ما انقضت على خلافته سنتان واربعة اشهر
وستة اشهر مرض فلما ايس من حياته دعا عثمان واملى عليه كتاب العهد
لعمر رضي الله فقال اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عاهد ابو بكر بن
ابي قحافة في اخر عهده بالدنيا خارجا عنها واول عهده بالآخرة داخلا
فيها حين يؤمن الكافر ويتوب الفاجر اني استخلفت عمر بن الخطاب رضي
الله عنه فان عدل فذلك ظني به ورأيي فيه وان جار فلكل امرئ ما اكتسب
من الاثم والخير اردت ولا اعلم الغيب وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون
فلما كتب ختم الصحيفة واخرجها الى الناس وامرهم ان يبايعوا لمن كان في
الصحيفة فبايعوا حتى مرت بعلي رضي الله عنه فقال بايعنا لمن فيها وان كان

عمر فوقع الاتفاق على خلافته فقام عشر سنين بامر الخلافة والامامة واقام بهما
على منهج العدل والاستقامة واستشهد فى ذى الحجة سنة ثلث وعشرين من
الهجرة على يد ابى لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة وحين استشعر بموته
قال ما اجد احداً احق بهذا الامر من الذين توفى عنهم رسول الله صلى الله عليه
وسلم وهو عنهم راض فسمى عثمان وعليا والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن
عوف وسعد بن ابى وقاص ففوضوا الامر خمستهم الى عبد الرحمن ابن عوف ورضوا
بحكمه فاختار عثمان وبايعه بمحضر من الصحابة فبايعوه وانقادوا له
وصلوا معه الجمع والاعياد فصار ذلك اجماعاً ثم عثمان ذى النورين
سمى به لان النبى عليه السلام زوجه رقية بنته فلما ماتت زوجه ام
كلثوم بنتا اخرى له فلما ماتت قال لو كان عندى ثالثة لزوجتها ثم على
المرتضى الذى ارتضاه الله تعالى ورسوله فى امر الدين والدنيا ومناقبه اكثر من ان
تحصى واوفر من ان يستقصى لما استشهد عثمان رضى الله عنه اجتمع كبار
المهاجرين والانصار بعد ثلثة ايام وخمسة من موت عثمان رضى الله
عنه والتمسوا منه قبول الخلافة فقبل بعد مدافعة طويلة وامتناع كثير
فبايعوه فصار خلافة اجماعاً من اهل الحل والعقد فقام بامر الخلافة

ست

ست سنين واستشهد على رأس ثلثين من وفات رسول الله صلى الله عليه
وسلم فتم نصاب الخلافة على ما قال رسول الله عليه وسلم الخلافة بعدى
ثلثون سنة ثم يصير ملكاً عضوضاً وقيل ان الثلثين انما يتم بخلافة
امير المؤمنين على رضى الله عنهما ستة اشهر بعد وفات امير المؤمنين على
رضى الله عنه والمراد بالخلافة الخلافة الكاملة وهى الخلافة الحقيقة
فلا ينافى ذلك تسمية الائمة من اهل الحل والعقد بعضاً من بعدهم خليفة
وما ذكره الفقهاء من انه يجوز اطلاق خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم
على السلطان والافضلية بهذا الترتيب اى ترتيب الخلافة عند الجمهور
ونقل عن مالك التوقف بين عثمان وعلى وقال امام الحرمين الغالب على الظن
ان ابا بكر افضل من عمر ثم عمر ثم يتعارض الظنون فى عثمان وعلى وعن ابى بكر
بن خزيمة تفضيل على على عثمان ومعنى الافضلية اى معنى المراد ههنا انه
اكثر ثواباً عند الله بما كسب من خير لانه اعلم واشرف نسباً وما اشبه ذلك
فان صيغة افعل موضوعة للزيادة فى معنى المصدر بوجه ما ثم متى ان
يكون من جميع الوجوه او بجميع صفات الفضائل من حيث المجموع والذى فى الذى
فى الخلافة ههنا هو الرجحان بهذا الوجه اعنى من حيث الثواب لا الرجحان

من الوجوه الآخر فلا بأس في ذلك رجحان الغير فيها والفضائل ولا في
مجموع الفضائل من حيث المجموع وتمام تفصيله في الحواشي الجديدة لنا
على الشرح الجديد للتجريد والكفر عدم الايمان في اللغة التصديق كقوله
تعالى وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين اي مصدق وفي الشرع هو التصديق
بما علم مجيء النبي عليه السلام به ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم
اجمالا هذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري واتباعه والتلفظ بكلمتي الشهادتين
مع القدرة عليه شرط فمن اخل به فهو كافر مخلد في النار ولا ينفعه المعرفة القلبية
من غير اذعان وقبول فان من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وكان انكاره
عنادا او استكبارا كما قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما
وعلوا والدليل على خروج التلفظ بكلمتي الشهادة عن الايمان قوله تعالى اولئك
كتب في قلوبهم الايمان وقوله ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقوله تعالى وقلبه
مطمئن بالايمان وقوله صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك
حيث نسب فيها وفي نظائرها الغير المحصورة الايمان الى القلب فدل ذلك
على انه فعل القلب وهو التصديق والعمل خارج عن حقيقته مقرونا بالايمان
معطوفا عليه في عدة مواضع من الكتاب كقوله تعالى الذين امنوا وعملوا الصالحات

فان

فان الجزء لا يعطف على كله فلا يقال جاء القوم وافرادهم وعندي العشرة
واحادها وتفصيل المقام ان فيها اربعة احتمالات الاول ان يجعل الاعمال
جزءا من حقيقة الايمان داخلا في قوامه وحقيقته حتى يلزم من عدمها
عدمه وهو مذهب المعتزلة والثاني ان يكون اجزاء عرفية للايمان
فلا يلزم من عدمها عدمه كما يعد في العرف الشعر والظفر واليد والرجل
جزءا لزيد مثلا ومع ذلك لا يقال بانعدام زيد بانعدام احد هذه الامور
وكالاغصان والاوراق للشجرة تعد جزءا منها ولا يقال بانعدامها وهذا
هو مذهب السلف كما ورد في الحديث الصحيح الايمان بضع وسبعون
شعبة اعلاها قول لا اله الا الله محمد رسول الله وادناها اماطة الاذى
عن الطريق فكان لفظ الايمان عندهم موضوعا للقدر المشترك بين
التصديق وبين الاعمال فيكون اطلاقه على التصديق فقط وعلى
مجموع التصديق والاعمال حقيقة كما ان المعتبر في الشجرة المعينة
بحسب العرف القدر المشترك بين ساقها ومجموع ساقها مع الشعب
والاوراق فلا يطلق الانعدام عليها ما بقي الساق وفي على الانسان
المعين كزيد فالتصديق بمنزلة اصل الشجرة والاعمال بمنزلة فروعها

واعتصارنا فما دام الاصل باقيا يكون الايمان باقيا وان انعدم شعبها
كما تقدم تمثيله بالشجرة الثالث ان يجعل الاعمال اثارا خارجة عن الايمان
مسببة له ويطلق عليها لفظ الايمان مجازا ولا مخالفة بينه وبين الاحتمال
الثاني الا بكون اطلاق اللفظ عليه حقيقة او مجازا وهو بحث لفظي الرابع
ان يكون الاعمال عنه خارجة بالكلية ومن القائلين بهذا الاحتمال من يقول
لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة وهو مذهب بعض الخوارج
واعلم ان الاسلام هو الانقياد الظاهري وهو التلفظ بالشهادتين والا
قرار بما يترتب عليها والاسلام الكامل الصحيح لا يكون الا مع الايمان والاتيان
بالشهادتين والصلوة والزكوة والصوم والحج وقد ينفك الاسلام الظاهري
عن الايمان كما قال الله قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ويصح
ان يكون الشخص مسلما في ظاهر الشرع ولا يكون مؤمنا في الحقيقة واما الاسلام الحقيقي
المقبول عند الله تعالى فلا ينفك عن الايمان الحقيقي بخلاف العكس كما في المؤمن المصدق
بقلبه التارك بالاعمال واعلم انه لو فسر التصديق المعتبر في الايمان هو احد قسمي العلم
فلا بد من اعتبار قيد آخر ليخرج الكفر العنادي كما مر اليه الاشارة وقد عبر عنه
بعض المتاخرين بالتسليم والانقياد وجعله ركنا في الايمان والاقرار ان يفسر

التصديق

التصديق بالتسليم الباطني والانقياد القلبي ويقرب منه ما قيل التصديق ان
تنسب باختيارك الصدق الى المخبر وهو يحوم حول ذلك وان لم يصب المحز
ولا يكفر احد من اهل القبلة وهم الذين اعتقدوا بقلوبهم دين الاسلام اعتقادا
جازما خاليا عن الشكوك ونطقوا بالشهادتين فان من اقتصر على احدهما لم
يكن من اهل القبلة الا اذا عجز عن النطق لخلل في لسانه او لعدم التمكن منه
بوجه من الوجوه الا بما فيه اي بما يعلم منه نفي الصانع القادر المختار ذكره بعد
القادر لان الاختيار الذي ينفيه الفلاسفة ليس اختيارا عندنا فالمراد بالاختيار
بالمعنى الذي يثبته المتكلمون اعني صحة الفعل والترك فلا يغني القادر عنه فان القادر قد
يضطر الى الفعل فيفعل بقدرته وليس مختارا بهذا المعنى العليم فعلا كان او قولا
او بما فيه شرك اما في وجوب الوجود او في الخالقية كالقائلين بالنور والظلمة الذين
يجعلون النور فاعل الخير والظلمة فاعل الشر واما المعتزلة فالمختار انهم لا يكفرون
وقد سئل الامام ابو القاسم الانصاري وهو من افاضل تلامذة امام الحرمين
عن تكفيرهم فقال لا يجوز لانهم نزهوه عما يشبه الظلم والقبح وما لا يليق بالحكمة
وسئل عن اهل الجبر فقال لا يجوز تكفيرهم لانهم عظموه حتى لا يكون لغيره قدرة
وتاثير وايجاد فالكل متفقون على انه تعالى منزه عن سمات النقص والزوال وانما في

المعبود به كعبدة الاصنام والكواكب وانكار النبوة او انكار نبوة نبينا محمد صلى الله
تعالى عليه وسلم بضرورة وانكار امر مجمع عليه قطعا كالاركان الخمسة للاسلام
وهي شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصوم
رمضان وحج البيت مثال الاول الذين ينكرون النبوة مطلقا كالبراهمة وبعض الملاحدة
ومثال الثاني المنكرون للمعاد الجسماني كما سبق ومثال الثالث المنكرون حرمة الخمر
ولحم الخنزير وحل التختم للرجال بالفضة واستحلال المحرمات ولا بد من التقييد بكون
تحريمه مجمعا عليه وان يكون حرمته من ضروريات الدين ومما يدخل فيما تقدم وبدون
القيد الاول لا يثبت التكفير اصلا وبدون القيد الثاني ان كان الاجماع مستندا الى الظن
لا يثبت ايضا وكذا اذا كان مستندا الى دليل قطعي ولم يكن مشتهرا بحيث يكون من
ضروريات الدين فلا بد من هذه القيود ويدخل فيما تقدم وقد ذكر الامام حجة الاسلام
في كتابه المنتخل من تعليق الجدليات قد ثبت الخلاف في كون الاجماع حجة ولا يكفر
منكره فمنكر المجمع عليه اذا لم يكن من ضروريات الدين لا يكفر قلت له ولا يبعد
ان يقال اذا علم انه مجمع عليه ومع ذلك يكفر لانه بذل سعيه في العناد ونصب الخلاف
وايقاع الفتنة بين اهل الاسلام واما اذا لم يعلم ذلك فبعيد والله اعلم وامثال
ذلك كالقائلين بخلق القرآن والقادحين في اصحاب النبي عليه السلام بما يوجب تكفيرهم

فهم

فهم فيه يكفرون وكذا قذف عائشة رضي الله عنها واما سب الصحابة بغير ما ذكر
ليس بكفر على الاصح في مذهب الشافعي رحمه الله فالقائل به مبتدع وليس بكافر
ومنه التجسيم اي القول بان الله جسم بلا كيف واما المصرحون بالجسمية المثبتون
للوازمها من غير تستر بالبلكفة فهم يكفرون كما صرح به الرافعي في العزيز وذكره
العلامة الشريف في اول شرح المواقف فان قلت نحن نرى الفقهاء يكفرون
بكلمات ليس فيها شيء من الامور التي عدها المص من موجبات الكفر كما ذكروا في باب
الردة انه لو قال احد ان رأيت الله تعالى في الدنيا يكلمني شفاها كفر مع ان الآمدي ذكر
ان اصحابنا على ان رؤية الله تعالى في الدنيا جائزة عقلا واما سمعا فاثبته بعضهم
ونفاه الآخرون وهل يجوز ان يرى في المنام قيل لا وقيل نعم والحق انه لا مانع من
هذه الرؤيات وانها لم تكن رؤية حقيقية قلت حكمهم بالردة في ذلك مبني على
انه يفهم منه احد الامور المذكورة والظاهر ان التكفير في المسئلة المذكورة مبني
على دعوى المكالمة شفاها فانه منصب النبوة بل اعلى مراتبها وفيه مخالفة لما علم
من ضروريات الدين وهو انه صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين عليه افضل صلوات
المصلين وقس عليه باقي الكلمات وتأمل فيها يظهر لك اشعارها باحد الامور التي
فصلها المص رحمه الله والتوبة وهي في اللغة الرجوع واذا اسندت الى الله تعالى

فالمراد بها الرجوع بالنعمة واللطف على العبد واذا وصف بها العبد كان المراد
بها الرجوع من المعصية قال الله تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا اى رجع عليهم
بالتفضل والانعام ليرجعوا الى الطاعة والانقياد وفى الشرع الندم على المعصية
من حيث هى معصية والاقلاع عنها فى الحال مع العزم على ان لا يعود اليها اذا
قدر عليها وقيد المعصية لخروج الندم على المباحات والواجبات والمندوبات وقيد
الحيثية لخروج الندامة على شرب الخمر مثلا لا لكونه معصية بل للاحتراز عن المضار
الدنيوية كالصداع وخفة العقل والاخلال بالمال والعرض وقيد الاقلاع فى الحال
لخروج الندم والعزم مع الاشتغال فى الحال وقيد العزم لخروج الاقلاع مع الندم
على ما مضى من غير عزم على عدم العود اذا قدر عليها وشرط بعضهم فى تحقق
التوبة رد المظالم وقد يقال الاقلاع فى الحال لا يكون بدونه لان دوام الغصب
غصب وقيل هو واجب برأسه ولا مدخل له فى اصل التوبة وشرط المعتزلة ان لا
يعاود بذلك الذنب وان يستديم على الندم وعندنا هاليسا بشرطين
فى حصول التوبة واجبة وقوله تعالى وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون وقوله
تعالى يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا وهى مقبولة عند الله
فضلا ورحمة واحسانا من الله لا وجوبا لما مر وانصراف الذنب بعد التوبة

لا يبطل

لا يبطل التوبة السابقة لانها عبادة مستقلة منقضية وفى صحة التوبة من
بعض المعاصى دون بعض خلاف مبنى على ان الندم لكونه مطلق الذنب
فيجب ان يعم الذنوب او لكونه ذنبا خاصا فلا يجب تعميمها والصحيح هو
الثانى ولا يصح التوبة الموقتة مثل ان يترك الذنب سنة لما مر فى تعريف
التوبة من وجوب العزم على ان لا يعود اليه والامر بالمعروف والنهى عن
المنكر تبع لما يؤمر به فان كان ما يؤمر به واجبا فواجب الامر به وان كان
ما يؤمر به مندوبا فمندوب الامر به والمنكر ان كان حراما وجب
النهى عنه وان كان مكروها كان النهى عنه مندوبا ولا يشترط له
فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر كونه مأذونا من جهة الامام والولى
لان اماد الصحابة والتابعين كانوا يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر
من غير اذن وكان ذلك شائعا بينهم ولم ينقل النكير على ذلك من احد فكان
ذلك اجماعا وشرطاى شرط وجوبه وندبه ان لا يؤدى الى الفتنة فان علم
انه يؤدى اليها لم يجب ولم يندب بل كان حراما بل يلزمه ان لا يحضر
المنكر ويعتزل فى بيته لئلا يراه ولا يخرج الا لضرورة ولا يلزمه مفارقة
تلك البلدة الا اذا كان عرضة للفساد وان يظن قبوله فان لم يظن قبوله

لم يجب سوء ظن عدم القبول وشك في القبول وعدمه هذا ظاهر
العبارة كما لا يخفى وفي الاخير تأمل واذا لم يجب لعدم ظن القبول ويخف
الفتنة فيستحب اظهار شعار الاسلام ولا يجوز التجسس لقوله
تعالى ولا تجسسوا ولقوله عليه السلام من تتبع يتبع عورة تتبع يتبع
الله تعالى ومن يتبع الله عورته فضحه على رؤس الاشهاد الاولين والاخرين
وايضاً علم من سيرته المطهرة انه كان يكره اظهار المنكرات الصادرة عن
المسلمين ويرشدهم الى الانكار كل ذلك لكمال رحمته وعظم اخلاقه و
قد صرح الفقهاء بانه يستحب للشهود الكتمان في المعاصي دون الكفر وقد
روى ان امير المؤمنين عمر رضي الله عنه دخل من السطح دار رجل
فوجده على حالة منكرة فانكره عليه فقال يا امير المؤمنين ان كنت قد
عصيت الله من وجه فقد عصيت الله من ثلثة اوجه فقال للرجل ما هي
فقال الرجل قال الله تعالى ولا تجسسوا وقد تجسست وقال الله تعالى و
اتوا البيوت من ابوابها وقد دخلت من السطح وقال لا تدخلوا
بيوتا غير بيوتكم حتى تستأذنوا وتسلموا على اهلها وما سلمت فتركه
عمر رضي الله عنه وشرط عليه التوبة وتفصيل مسئلة التجسس يطلب
من كتب

من كتب الفقه ثبتنا الله على هذه العقائد الصحيحة التي مر تفصيلها
ورزقنا العمل فيما يجب ويرضى وفي بعض النسخ وفقنا الله تعالى لما يحب
ويرضى من الاعمال قبل التوفيق عند الاشعري واكثر اصحابه خلق القدرة
على الطاعة وقال امام الحرمين هو خلق الطاعة قلت الظاهر ما قاله
الامام فان القدرة على الطاعة متحققة في كل مكلف اللهم الا ان يكون
المراد القدرة المؤثرة القريبة من الطاعة التي هي مع الفعل كما هو مذهبه
من ان القدرة مع الفعل وهو على خلاف ما عرفه بعض المتاخرين بجعل الا
سباب موافقة للسبب اللهم ثبت قلوبنا على دينك ووفقنا الاعمال
الصالحة ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك
رحمة انك انت الوهاب واغفر لنا وتب علينا انك انت الكريم التواب فرغ مؤلفه
من تأليفه ضحوة يوم الاربع الثامن عشر من شهر مولد النبي صلى الله عليه
وسلم سنة خمس وتسع مائة ببلدة حروند صانها الله تعالى وسائر
بلاد المسلمين من ريب المنون وافات القرون ورزقنا عما قريب من
الوصول الى الوطن والاولاد قرة العيون وقوة المتون وصلى الله على خلقه خير محمد
واله وصحبه المبعوث من خير القبائل والبطون صلوة دائمة ما تقابل العلوم
والظنون سنة اثنا وستون ومائتين والف تمت في وقت الظهر

٨۴

٣٨٨